A. Gr. b. 370

Antonines

A. C.

Auct. Gr. Vet. 203. p. 685.

Marc. Aurel. Antonin's

Unterhaltungen

mit sich selbst

Aus dem Griechischen

mit Anmerkungen und Versuchen

zur Darstellung

stoischer Philosopheme

von

Johann Wilhelm Rehe

Frankfurt am Main

in der Andreäischen Buchhandlung

1797

. Gr. Vet. 203. p. 685.

Marc. Aurel. Antonin's

Unterhaltungen

mit sich selbst

Aus dem Griechischen

mit Anmerkungen und Versuchen

zur Darstellung

stoischer Philosopheme

von

Johann Wilhelm Reche

(A. B.)

Frankfurt am Main

in der Andreäischen Buchhandlung

1797

BIBLIOTHECA
REGLA
MONACENSIS.

Seinem

achtungswürdigen Freunde

dem

Herrn Bergrath

D. Karl Wilhelm Nose

in Elberfeld

von dem

Herausgeber

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Hier, theurer Mann, eine neue Uebersetzung der geistvollen Schrift Antonins! — Warum ich am Eingange derselben Sie namentlich anrede? — Gewiß nicht, um den erhabenen Römer Ihnen erst vorzuführen. Dabey würde ich nur voraussetzen, daß er in dem ehrwürdigen Kreise von ältern und neuern Denkern, der Sie so vest und still umschließet, noch nicht erschienen sey. Und wie diese Voraussetzung

Universitäts-Bibliothek Marburg

rechtfertigen? Wo philosophischer Geist in dem weitesten Spielraume waltet, und selbst die Steine in diesen Spielraum zu ziehen weiß, da können unmöglich die Produkte des weichern, durch Vernunft gebildeten, Herzens, die auf die höchste Angelegenheit der Menschheit, auf Moralität, Bezug haben, ausserhalb der Gränzen desselben liegen. Auch wissen Sie ja, wie zahllos die Verhältnisse des Lebens

sind, die uns einen Gang in die ruhigen Hallen der Stoa empfehlen; und hier ist ohne Zweifel schon oft der gekrönte Weise der Vorzeit Ihr Gefährte gewesen. Nichts anders also konnte mich bestimmen, diese Zeilen dem Buche voran zu schicken, als ein gewisser unabwehrbarer Drang, einmal öffentlich vor Ihnen jenes reine Gefühl zu äussern, das in unserm Innersten aufgeregt wird, so oft die Idee des sittlichen

Werths einer talentvollen Person den göttlichen Dämon in uns zur Offenbarung seiner Kraft bewegt. Es ist das Gefühl der Achtung und Liebe, womit ich stets Ihnen ergeben bleibe.

Mülheim am Rhein,
den 10. Dec. 1796.

R.

Vorrede.

Der Verstand des Menschen hat auf seine moralische Gesinnung einen entschiedenen Einfluß. Kaum bedarf dies eines Beweises. Oft genug ist gezeigt worden, wie sehr die Richtung des Willens von der Art zu denken und zu urtheilen, und die Stetigkeit dieser Richtung von der innern Energie abhänge, zu welcher die Kraft, zu denken und zu urtheilen, in bestimmter Hinsicht gelangt ist. Mit Recht hat man hieraus einen der ersten und wichtigsten Gründe zur Empfehlung und Verbreitung intellektueller Cultur abgeleitet. Seltener jedoch ist bemerkt worden, daß auch umgekehrt der moralischen Gesinnung wieder ein sehr beträchtlicher Einfluß auf den Verstand zuzuschreiben sey. Und doch ist dieses so evident, als jenes. Alles in der menschlichen Natur ist Wechselwirkung. Nichts verhält sich

durchaus passiv, und auch dasjenige, was sich gänzlich so zu verhalten scheinet, ist wenigstens in so fern, als es die thätigen Kräfte einschränket, aktiv zu nennen.

Hätte die moralische Gesinnung eines Menschen in Beziehung auf seinen Verstand auch keinen andern Erfolg, als daß sie die Disposition des Gemüths, in welcher der Verstand sich wirksam zeiget, bestimmte; so würde es schon unverkennbar seyn, daß in dieser Absicht auf derselben sehr viel beruhe. Wenn im Gemüthe nicht leidenschaftlose Stille herrschet; so ist man stets in Gefahr, durch leeren Schein getäuscht zu werden. Wenn hier schon gewisse Neigungen das Uebergewicht über die Vernunft errungen haben; so betrachtet man alles, ohne sich selbst dessen bewußt zu seyn, im Verhältnisse zu diesen Neigungen. Der Verstand wird durch sie bestimmt, dem, was ihnen gemäß ist, unbedingten Beyfall zu geben, und über alles, was ihnen widerstreitet, das Verdammungsurtheil zu fällen. Jeder Gedanke an die Gründe, wodurch jener Beyfall oder dieses Verdammungsurtheil zurückgehalten

werden könnte, wird abgewiesen, oder in Schatten gestellt. Man späht nur nach Entschuldigungsgründen seines, auf Befriedigung der Neigungen berechneten, Verfahrens, und schreibt diesen nun eine Haltbarkeit zu, die vor dem Gerichtshofe der gesunden, unbefangenen Vernunft ihnen abgesprochen wird. Man siehet manches Wichtige als gleichgültig oder verächtlich, manches Gleichgültige oder Verächtliche als wichtig an, erklärt gemeinnützige Thaten, blos weil sie einen heldenmüthigen Kampf mit dem Eigennutze fordern, für unausführbar, übersiehet die Ausnahmen von allgemein ausgedrückten, nicht genau genug bestimmten, Regeln, macht von richtigen Grundsätzen eine schiefe Anwendung, wird einseitig und voreilig im Urtheil u. s. f. Dies alles findet bey einem Menschen von wahrhaft guter Gesinnung selten oder niemals Statt. Eines solchen Menschen Gemüth ist in einer Verfassung, in welcher die Untersuchung der Wahrheit mit ruhiger Umsicht begonnen, und mit vester Kraft vollendet werden kann. Hier ist die Sinnlichkeit durch die Vernunft beschränkt, die Phantasie

gezügelt, und jede andere Kraft mit den übrigen in einer Harmonie, deren Grundton durch die reine Idee des Guten angegeben wird. Sehr richtig behauptet daher auch Kant, daß die Cultur des sittlichen Gefühls insbesondere zur Bildung des Geschmacks als wahre Propädeutik anzusehen sey. Hierdurch nämlich wird selbst das freye Spiel der Einbildungskraft an Gesetze gebunden, und folglich dem Gemüthe eine Stimmung gegeben, wobey das Schöne und Erhabene um so tiefere Eindrücke machen kann.

Allein die gute Gesinnung offenbaret sich in dieser Hinsicht auch noch von andern Seiten. Es fehlet dabey dem Verstande auch nicht an Antrieben zu regelmäßiger Wirksamkeit. Wie leicht vereiniget sich das speculative Interesse mit dem praktischen! Gelangt das letztere zu voller Kraft; so wird seine Kraft sich auch bald in der Schwachheit des erstern mächtig beweisen. Der Wahrheitstrieb wird um so regsamer, der Prüfungsgeist um so lebendiger werden, je öfter die Bemerkung zurückkehrt, daß der Mensch handle, wie es seinen Begriffen gemäß ist. Und

dabey ist es dann nicht möglich, daß blinde Entscheidungssucht und stolzer Dogmatism und egoistische Unduldsamkeit gegen fremde Vorstellungsarten sollten aufkeimen können. Auch die Spielwerke der Imagination, sofern sie die höhern Zwecke der Menschheit mehr oder weniger aus den Augen rücken, werden auf solche Art ihre Reize verlieren. Immer wird die lebendige Vorstellung dieser Zwecke zu einer, denselben entsprechenden, edlern Thätigkeit spornen: Also selbst auf die Richtung der Operationen des Verstandes wirket die gute Gesinnung zurück. Sie bringt eine herrschende Abneigung vor aller Beschäftigung mit unnützen Subtilitäten hervor, lenket die Aufmerksamkeit von allen unerweislichen Hypothesen hinweg, und stellt jeden Gegenstand, jedes Ereigniß, jeden Lehrsatz von einer Seite dar, von welcher die Ansicht derselben der Moralität förderlich werden kann.

Wozu aber hier diese Bemerkungen? — Sie winken auf den ehrwürdigen Beherrscher der Römer hin, dessen Monologen hier in einer neuen Uebersetzung erscheinen. Die Geschichte

zwar sagt uns weniger von ihm, als zu wünschen wäre; denn unglücklicher Weise lebte er zu einer Zeit, wo die blühende Periode des römischen Staats und der römischen Literatur schon vorüber war, und historische Denkmale von großer Wichtigkeit nicht mehr aufgestellt wurden *). Was sie uns aber sagt, kündiget ihn nicht nur als Regenten und Feldherrn, sondern auch als Menschen und Philosophen von einer Seite an, die noch der spätesten Nachwelt Achtung und Bewunderung abnöthigen wird. Alles stimmt darin überein, uns seine schriftlichen Unterhaltungen mit sich selbst, die sich aus den Verwüstungen der Folgezeit gerettet haben, für einen treuen Abdruck seines Geistes und Herzens halten zu lehren, und hier bedarf es nun eben keiner tiefen Forschungen, um sich zu überzeugen, daß sein Geist eben so viel dem Herzen, als sein Herz dem Geiste zu verdanken hatte.

Schon in seinen frühern Jahren, bevor er noch mit irgend einem Systeme der Philosophie

---

*) Er regierte vom Jahr 161 bis 180 n. Ch. Geb.

bekannt war, zeichnete er sich durch besondern Ernst in seinem ganzen Betragen aus. Allein sein Ernst war, weil er ihn durch Civilität der Sitten zu mildern wußte, nichts weniger, als zurückstoßend; er wurde als die natürliche Frucht seines überwiegenden Hanges zum Nachdenken, und seiner unerschütterlichen Gleichmüthigkeit unter angenehmen sowohl, als traurigen oder furchtbaren Auftritten angesehen. Fern von den entnervenden Lastern seines Zeitalters arbeitete seine Vernunft sich mit bemerkbarem Erfolge über dieses Zeitalter empor. Er schien als Jüngling ein Mann zu seyn, und als frühreifer Mann alle die zauberischen Reize der Sinnenlust und alle die verführerischen Künste des Witzes, durch welche die jugendliche Phantasie so leicht gefesselt wird, zu verschmähen, um sich ganz der Wahrheit und Tugend hinzuopfern.

Mit einer solchen Gemüthsart stimmte kein System harmonischer zusammen, als das stoische. Er ergrif es mit aller Kraft seines Geistes. Selbst im Aeusserlichen unterwarf er schon frühzeitig sich der strengen Disciplin, die von den Anhängern

desselben beobachtet ward, und die Wirkung war unstreitig ihm äußerst heilsam. Sein ursprünglich zarter Körper ward hierdurch gestählt, und zur Erduldung nachheriger Kriegsbeschwerden, vorzüglich in dem rauhern Klima Germaniens, abgehärtet.

Er ergrif also dieses System nicht etwan, um doch der damaligen Sitte gemäß sich ausschließlich zu irgend einer philosophischen Sekte zu bekennen. Bestimmt von Hadrian zum Thronfolger Antonins des Frommen wurden ihm Lehrer von verschiedenen Systemen gegeben, und er war selbstdenkend und unpartheyisch genug, von Allen zu lernen. Mit Achtung bemerkt er in seiner Schrift, was er jedem unter ihnen zu verdanken habe, und mehrmals stellt er nicht nur einen Sokrates und Plato, sondern selbst den Epikur sich zum Muster dar. Sein Stoicismus war ohne Unbiegsamkeit. Er verrieth zwar Anhänglichkeit an die Schule; aber noch mehr die Triebfeder dieser Anhänglichkeit. Durchdrungen von Ehrfurcht vor dem heiligen Gebote der Pflicht fand er die

Principien der Stoa so erhaben, daß er, in seinem Verhalten durch sie geleitet, jenem heiligen Gebote den tadellosesten und unwandelbarsten Gehorsam leisten zu können glaubte, und nur dies war es, was seine Philosophie zu dieser Seite hinüber neigte. Sektengeist folglich blieb ihm dabey fremd. Alles, was die reine Flamme der Tugendliebe in seinem Innersten nähren konnte, war ihm willkommen, es mochte gewachsen seyn, auf welchem Felde es wollte. Daher hatte auch selbst in dem Systeme, das er im Ganzen genommen, allen andern vorzog, nur der praktische Theil Interesse für ihn.

Mit einer Art von Andacht steht man vor dem Bilde, das die Geschichtsforscher von seinem Charakter entwerfen. Man erblickt da auf der einen Seite einen tiefdenkenden Mann, auf der andern einen mildherzigen Menschen; auf der einen Seite einen weisen Regenten seiner Unterthanen, auf der andern einen holden Bruder unter seinen Brüdern. Stark im Kampfe mit aufbrausenden Affekten, und den zartern Neigungen der Liebe huldigend; muthig im

Streite mit wilden und empörungssüchtigen Völkern, und schonend und freundlich gegen die Besiegten; dankbar und treu seinen Eltern, Lehrern und Angehörigen, und sanftmüthig gegen Verräther; strenge gegen jede an sich selbst bemerkte Schwachheit, und duldsam bey den Schwächen Anderer; Eingriffe in das Wohl des Staats mit Nachdruck zurücktreibend, und Beleidigungen seiner eigenen Person mit Gelassenheit übersehend; sorgsam für seinen Körper, und doch kein ängstlicher Weichling; immer mit kaltem Blute überlegend, und doch auch allseitig überlegte Plane mit unerschütterlicher Vestigkeit ausführend; achtsam auf fremde Reden und Urtheile, besonders über ihn selbst, und doch taub gegen Verleumdungen aller Art; schwelgerischen Aufwand verachtend, und doch eben so fern von abstechender Sonderlichkeit, als von unzeitiger Sparsamkeit und menschenfeindlichem Geize; mit rastlosem Eifer sein Volk beglückend, und doch ohne allen Anspruch auf Dank und Ruhm; sich seiner Weisheit und Tugend bewußt, und doch stets ohne en Wahn, genug gelernt

und

und geleistet zu haben, und in dem allen sich unaufhörlich gleich bleibend — dies sind die Hauptzüge seines Charakters; Züge, die man theils in seinen Selbstgesprächen, theils in der Geschichte seines öffentlichen, so, wie seines Privatlebens wieder findet, und in denen überall zugleich seine Religiosität durchschimmert. Noch neuerlich hat Hr. Garve (in der Gentzischen deutschen Monatschrift 1795. St. 1, 5. und 6) diesen Charakter von mehrern Seiten dargestellt. Ein Punkt möge aus dieser Darstellung hier ausgehoben werden. Er betrift nämlich eben jene Religiosität desselben. „Seine Ehrfurcht gegen Gott," heißt es hier, (St. 1. S. 54. ff.) „war nicht Bangigkeit vor einer unsichtbaren und unwiderstehlichen Macht, sondern Verehrung gegen Vollkommenheit, und Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten. Sein Glaube an die Vorsehung war nicht blos der theoretische, der in Stunden der Speculation das Gemüth auf eine kurze Zeit beruhiget, aber es in den Zeiten der Ausübung verläßt, und den Leidenschaften preis giebt. Er knüpfte das Andenken

an sie an jeden einzelnen Umstand seines Lebens, der ihm merkwürdig wurde; er erneuerte es insbesondere bey den Begebenheiten, welche ihm unangenehm waren, selbst bey denen, welche Menschen zu Urhebern hatten. Er war daran gewöhnt, sich bey allem, was er that und was ihm widerfuhr, als einen Bürger der großen Stadt Gottes, und unter der unmittelbaren Leitung einer höchsten Güte zu denken. Dadurch ermunterte er sich zur Ausübung seiner Pflichten, weil er die Ordnung und das Wohlthätige in den Einrichtungen der Natur, woraus er auf einen geistigen Urheber derselben schloß, und um dessentwillen er ihn verehrte, als Gesetze und Mutter für seine eigene Aufführung ansah. Dadurch wurde sein Gemüth zum Muth in Gefahren, zur Geduld in Widerwärtigkeiten, selbst zur Liebe gegen die Menschen und zur Nachsicht gegen ihre Fehler gestimmt, weil er im Andenken an Gott und den großen Plan der Vorsehung ein Mittel fand, aus seiner individuellen Lage herauszugehen, nnd sich in den Gesichtspunkt eines unpartheyischen Zuschauers

zu versetzen. Unstreitig giebt die Religion, wenn sie von dieser Art ist, der Tugend, die durch sie belebt wird, eine Erhabenheit, welche die blos von nähern, menschlichern Bewegungsgründen unterstützte nicht hat. Nichts verbindet den Menschen so mit dem Universum, als Gott, oder, mit andern Worten, nichts kann seinen Zusammenhang mit dem Ganzen ihm so oft in Erinnerung bringen, und zu einer solchen Quelle moralischer Empfindungen und Triebfedern für ihn machen, als die Religion. Aber dieser Zusammenhang und das darauf gegründete Verhältniß ist der höchste Maaßstab des Rechts. Empfindungen, die aus der Betrachtung desselben entstehen, sind, da sie immer unabänderlich dieselben bleiben, am besten geschickt, diejenigen Abwechselungen und Widersprüche der Leidenschaften, welche aus eingeschränkten Ansichten der Welt, und die, welche blos aus unserer persönlichen Lage und den Vorfällen des jetzigen Augenblicks herrühren, zu mindern, und dadurch ein der Tugend und der Zufriedenheit günstiges Gleichgewicht in unserm Gemüthe hervorzu-

bringen. — Diese Verehrung gegen die Religion überhaupt, verbunden mit einem gewissen bescheidenen, beynahe furchtsamen, Mißtrauen gegen seine Einsichten machte, daß er auch selbst der Nationalreligion eine gewisse Achtung zugestand, daß er ihre Gebräuche beobachtete, ihre Ungereimtheiten sich zu verbergen suchte, ihr Ansehen nicht bestritt, obgleich er weit von dem abergläubischen Eifer eines Julian entfernt war. Es ist ohne Zweifel eine Schwäche, Meynungen, die augenscheinlich ungereimt sind, nicht wegzuwerfen, weil sie mit andern in Verbindung stehen, welche Verehrung verdienen. Wenn die Frömmigkeit aller Rechtschaffenen den Charakter von der des Marc Aurel hätte; so würden die Volksreligionen nie gereiniget, und die Irrthümer derselben würden nur von den Ausgelassenen und Zügellosen bestritten werden. Auch ist es nicht möglich, daß die wahren Principien der Vernunft und der Sitten bey einem Menschen ganz zur Reife gelangen können, der nicht Dreistigkeit genug hat, die durch die Erziehung und das Herkommen daran geknüpften

Vorurtheile abzusondern und zu bestreiten. In der That war daher Marc Aurel durch seine Philosophie, der er nicht erlaubte, die Ueberlieferungen seiner Vorfahren in Sachen der Religion und des Gottesdienstes zu untersuchen, die er vielmehr anwendete, sie zu rechtfertigen, nicht vor allem Aberglauben geschützt. Spuren davon sind selbst in seinem vortreflichen Buche. Indeß da in dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur nicht alle Tugenden mit einander in gleichem Grade vereinbar sind, so wenig sich alle Talente und alle körperliche Vorzüge bey einander finden; so erhielt Marc Aurels Charakter durch jene Schwäche selbst, oder durch die Anlagen, aus denen sie entstand, eine gewisse Behutsamkeit und Zurückhaltung, die zwar zuweilen einen weisen Mann an der vollen Benutzung aller seiner Kräfte hindert, aber ihn auch am sichersten vor Fehltritten bewahrt. Wer nicht aus Unfähigkeit oder Trägheit des Geistes, sondern aus Ehrfurcht für Pflicht und Tugend in den Untersuchungen über die Principien, welche bey dem großen Haufen beyden

bisher zur Stütze gedient haben, seinem eigenen Verstande weniger zutraut, und dem Ansehen des Alterthums und der herrschenden Meynung etwas mehr einräumt, als er wohl thun sollte, wird nach eben der Denkungsart in Fällen, wo die Gränzlinie des Rechts und Unrechts nicht deutlich zu erkennen ist, der sicherern Parthey, das heißt, der nachgebenden, der von ihren Rechten abtretenden, kurz, der menschenfreundlichern den Vorzug geben. — So erscheint also die Religion Antonins als ein festes, immer gleiches, mit der Ausübung verbundenes System ernst und feyerlich, nicht gereinigt von den Mängeln, die dem bey seiner Nation eingeführten Gottesdienste anklebten, aber veredelt durch seinen eigenen großen Charakter.“ Auch in dieser Hinsicht folglich werden die obigen Bemerkungen von dem Einflusse der guten Gesinnung auf den Verstand wieder auffallend bestätiget.

Es liegt hier übrigens außer meinem Plane, namentlich die Regententugenden Antonins zu schildern. Dies würde eine Biographie erfordern.

Manches hieher Gehörige findet sich indeß auch in den angeführten Garvischen Aufsätzen. Nur dies möchte ich in dieser Absicht doch erinnern, daß auch seine Regententugenden mittelbar auf die Modifikation seines Systems nicht wenig gewirkt zu haben scheinen. In seinem Kopfe — dem Kopfe eines Beherrschers des größesten Theils der damals bekannten Erde — entwickelte sich unter dem stillen Beystande seines menschenfreundlichen Herzens sehr leicht der Gedanke einer weltbürgerlichen Tugend, und dieser Gedanke kehrte daher nun auch bey jeder Gelegenheit mit neuer Kraft zurück. Seine ausgebreiteten Verhältnisse zu den Menschen, und selbst seine Kriege mit fernen Nationen erweiterten seinen Geist, und gaben demselben einen höhern Schwung. Groß, wie sein Reich, war sein Blick, und größer noch wurde er durch die geheime Wirksamkeit seiner moralischen Vernunft. Die ganze Menschenwelt stellte sich ihm als ein innigst verbundenes System von Wesen dar, in deren sittlichen Natur sich der Stempel der Gottheit abgedruckt hatte, und jedes dieser Wesen dachte er, weit entfernt

von dem Wahnglauben, über sie erhaben zu seyn, sich liebreich an seiner Seite. Daher gab er auch insbesondere dem Senate in mancher Rücksicht eine Unabhängigkeit, die derselbe unter seinen Vorgängern schon längst verlohren hatte, wollte z. B. in seinem letzten Kriege mit den Scythen und andern nordischen Völkern, die in das Reich eingefallen waren, ohne die Einwilligung desselben kein Geld aus der öffentlichen Schatzkammer nehmen, weil, wie er sagte, ein Kaiser nicht einmal den Pallast, den er bewohne, sein Eigenthum nennen könne, und zeigte überhaupt, daß er sich nur als ein, an die ewigen Gesetze des Rechts und der Tugend gebundener, Anführer freyer Wesen zu benehmen gesonnen sey. Durch dies alles ward sein Stoicism in hohem Grade gemildert, und mehr in der Region der Menschheit zurückgehalten; er verlieh ihm aber zugleich auch Muth und Kraft, alle Hindernisse, welche politische Größe der moralischen in den Weg wälzt, zu besiegen.

Wie anhaltend er, selbst in seiner unruhvollen bürgerlichen Lage, an seiner Veredlung

arbeitete, beweisen vorzüglich seine Unterhaltungen mit sich selbst. Fast überall kündiget in ihnen sich der gute Genius an, der seinen Sinn, so wie er seinen Senat, regierte. Es sind zufällige Bemerkungen und Reflexionen, zu denen ihm mehrentheils die wirklichen Situationen seines öffentlichen und seines Privatlebens Veranlassung gaben, und denen es deshalb auch an systematischem Zusammenhange in der Darstellung völlig gebricht; es sind Maximen und Anreden an sich selbst, die er in jenen stillern Augenblicken, welche er dem Geräusche des Krieges und des Hoflebens entwandte, in griechischer Sprache, als der damaligen Umgangssprache der feinern und gelehrten Welt, niederschrieb, und denen bald sein wohlwollendes Herz einen rührenden, bald seine philosophirende Vernunft einen erhabenen Anstrich gab. Mehrere derselben, z. B. diejenigen, welche die Eitelkeit des Ruhms, die Kürze des Menschenlebens, den ewigen Wechsel der Dinge, den geringen Werth der Scheingüter dieser Welt, das Verhältniß einzelner Wesen zum Ganzen u. dgl.

betreffen, waren ihm in seinem Zustande von einer solchen Wichtigkeit, sie griffen so tief in seine Verhältnisse ein, daß er sie nicht oft genug erneuren zu können glaubte. Daher kehren denn auch hier dieselben Sätze, und nicht selten mit den nämlichen Wendungen des Ausdrucks, so häufig zurück; ein Umstand, der dem Buche eine gewisse Einförmigkeit giebt, welche den Leser ermüden würde, wenn nicht so mancher starke, oft mit überraschendem Nachdruck hervorbrechende, Gedanke den Ermüdeten wieder kräftigen könnte. Antonin wollte nicht einmal Schriftsteller werden, am wenigsten ein Schriftsteller für Alltagsleser, welche blos nach Vergnügen haschen. Nur zu seinem eigenen Behufe suchte er sein Herz in kurzen moralischen Memoiren zu ergießen, und sich die Regeln der Lebensweisheit im Geiste der Stoa zu vergegenwärtigen; und dabey kümmerte ihn die Form der Darstellung nicht. Auch wird aus eben diesem Grunde sein abgebrochener, oft sententiöser, oft undeutlicher Styl erklärbar. Allem Unnöthigen in Gedanken war er feind, und darüber vernach-

läßigte er oft das Nöthige in den Worten. Neben der Kraft seines Vortrags verschwand die Klarheit desselben. Allein er selbst fand alles einleuchtend; und dies genügte ihm.

Was nun aber die vorliegende Uebersetzung betrift: so möge der Kritiker beurtheilen, ob und wiefern sie dem Original entspreche. Sie ist die Frucht eines Jahres, welches zum Theil unter furchtbaren, durch den grausamsten Krieg der neuern Zeit bereiteten, Umständen durchlebt ward, und wo man nichts Heilsameres unternehmen konnte, als in stiller Einsamkeit sich mit stoischer Gesinnung zu versorgen, um doch diese hernach entblößten Schwerdtern allenfalls entgegen setzen, und auf die Zitternden um sich her, wo möglich, fortpflanzen zu können. Vielleicht ist die Hindeutung auf diese Umstände nichts weniger, als überflüßig. Sie kann einzelnen Mängeln des Buchs, von denen mir selbst schon mehrere wahrnehmbar sind, zu einiger Entschuldigung dienen, wenn übrigens nur im Ganzen genommen, die frühern Verdeutschungen, unter denen ich jedoch nur die Schultheßische vergleichen

konnte, übertroffen wurden. Daß von der letztern die gegenwärtige fast in jedem Abschnitte sich mehr oder weniger, und sehr oft selbst in Ansehung des Sinnes, unterscheide, wird ohne Zweifel bemerkbar genug seyn, um nicht durch bestimmte Nachweisungen aufmerksam darauf machen zu dürfen. Es ist ja doch ohnehin eine sehr üble Gewohnheit der Uebersetzer, durch schnöde Verachtung ihrer Vorgänger, welche doch auch größtentheils in mehr als einer Hinsicht wahre Verdienste hatten, und auf allen Fall ihren Nachfolgern oft die Bahn ebneten, sich selbst hervorzuheben. Lieber sorge jeder in der Stille, daß seine Arbeit die bessere werde. Es wird nachher schon von selbst erkannt. Und so wird hoffentlich auch die gegenwärtige beweisen, daß ich meinen Schriftsteller, mit welchem ich ohnehin schon längst vertraut war, von neuem selbst studirt, und insbesondere das Energische in seiner Diction, wo es ohne Nachtheil der Verständlichkeit geschehen konnte, so, wie das Spiel, das er hin und wieder mit Wortähnlichkeiten treibt, nachzubilden gestrebt habe. Noch

sind, ungeachtet vorzüglich Gataker sich um die Berichtigung des Textes großes Verdienst erworben, viele Stellen sehr corrupt, so, daß man nur durch Conjekturen sich forthelfen konnte. Was hierin vorgearbeitet war, ist nicht wiederholt worden. Unter den schon vorgeschlagenen Lesarten wurde diejenige, welche die passendste schien, ausgewählt, und nur abweichende Vorschläge dieser Art sind in den Noten bemerkt. Diese indeß bedürfen unstreitig der Nachsicht. Entblößt von allen kritischen Hülfsmitteln läßt sich nicht viel leisten. Man betrachte sie also immerhin nur als Einfälle, zu denen man bey der, oft in Verlegenheit setzenden, Incorrektheit des Originals zum Behuf der Uebersetzung seine Zuflucht zu nehmen genöthiget war. Nur wenige Noten sind erläuternd. Alles, was auf das System Beziehung hat, ist in den angehängten allgemeinen Anmerkungen beygebracht worden. Die Idee zu diesen Anmerkungen gab die Introductio ad philosophiam stoicam ex mente Antonini von Buddeus, die der von Wolle besorgten Ausgabe vorgedruckt ist. Uebrigens

Erstes Buch.

1.

Meinem Großvater Verus (*) verdanke ich Sittenreinigkeit und Zornlosigkeit.

2.

Das ruhmvolle Andenken, worin mein Vater stand (**), lehrte mich Bescheidenheit mit Männlichkeit verbinden.

3.

Meine Mutter (***) flößte mir Sinn für Religiosität und Mildthätigkeit, folglich auch Abnei-

---

(*) Antonin nennt seinen Großvater, den Senator Annius Verus (welcher die Würde eines Consuls dreymal bekleidet hatte) zuerst, weil er im Hause desselben erzogen war.

(**) Auch dieser hieß Annius Verus. Er starb, als Antonin noch sehr jung war. Deswegen bemerkt hier sein dankbarer Sohn, daß wenigstens die rühmlichen Sagen von demselben ihm lehrreich gewesen wären.

(***) Sie hieß Domitia Calvilla, und war eine Tochter des Senators Calvisius Tullus.

gung nicht etwa blos vor der wirklichen, sondern selbst vor der nur in Gedanken verübten Frevelthat, und Liebe zu einer frugalen, von der gewöhnlichen Ueppigkeit der Großen abweichenden, Lebensweise ein.

4.

Durch meinen Urgroßvater (*) ward ich angehalten, nicht sowohl den öffentlichen Lehranstalten zuzueilen, als vielmehr geschickter Privatlehrer mich zu bedienen (**); und so lernte ich einsehen, daß man in solchen Rücksichten keine Kosten sparen dürfe.

(*) Der Urgroßvater Antonins von väterlicher Seite hieß gleichfalls Annius Verus, von mütterlicher Seite aber Catilius Severus. Wahrscheinlich zielt er hier auf den letztern, weil dieser ihn adoptirt hatte. Der erstere war, wie sein Vater, frühzeitig gestorben.

(**) Die Nachricht, die Jul. Capitolin in seiner Biographie Antonins giebt, daß derselbe nämlich die öffentlichen Lehranstalten fleißig besucht habe, hat Anlaß gegeben, das μὴ im Texte zu vertilgen, und auf die Art den entgegen gesetzten, jener Nachricht entsprechenden Sinn herauszubringen. Allein die ganze Stelle macht diese Abänderung offenbar unzuläßig. Auch spricht Capitolin nur von Antonins spätern Jahren.

5.

Mein Hofmeister (*) ermahnte mich, nie ein Eiferer weder für die Ritter von der grünen noch von der blauen Farbe, weder für die Fechter mit dem runden, noch mit dem länglichten Schilde zu seyn (**), wohl aber beschwerdenduldend, genügsam, selbstthätig, fern von vorwitziger Emsigkeit, und unzugänglich für Verleumdung.

(*) Der Name desselben ist unbekannt.

(**) Wörtlich: „weder ein Prasianer noch Venetianer, weder ein Palmularier noch Skutarier zu seyn.“ Hierdurch werden diejenigen bezeichnet, die bey den öffentlichen Ritter- und Fechterspielen als Zuschauer sich für die eine oder die andere Klasse der Wettstreiter lebhaft interessirten, ohne jedoch dazu irgend einen andern Grund zu haben, als einen solchen, der in Ansehung der Ritter von der verschiedenen Farbe ihrer Kleidung, und bey den Gladiatoren von der verschiedenen Form ihrer Schilde hergenommen war (Vgl. Plin. Epist. IX. 6.). Von diesem Hange, in solchen Fällen aus einem so thörichten Grunde mit Eifer Parthey zu nehmen, einem Hange, der oft alle Schranken der Klugheit und Besonnenheit durchbrach (S. z. B. Sueton. in Vit. Domitian. cap. 10.), war Antonin, wie er sagt, entfernt, und dagegen ermuntert worden, sich für wichtigere Dinge zu interessiren.

6.

Diognet (*) machte mir den geschäftigen Müssiggang und den Glauben an das Geschwätz der Charlatane und Schwarzkünstler von Bezauberung, Geisterbannen und dergleichen verhaßt, hielt mich von Wachtelnpflege (**), und überhaupt von ängstlicher Sorgfalt für Kleinigkeiten zurück, lehrte mich Freymüthigkeit dulden, und mit der Philosophie mich befreunden. Ihm verdanke ich's, daß ich anfangs von Bacchius, nachher von Tandasis und Marcian Unterricht erhielt (***), daß ich schon

---

(*) Dieser war, Capitolins Nachricht zufolge, sein Lehrer in der Mahlerey.

(**) Wachteln pflegte man, besonders in Griechenland, zu unterhalten, um sich ihrer zu einem gewissen Spiele zu bedienen. Die abgerichtete Wachtel nämlich ward in einen Kreis gesetzt, den man auf der Erde gezogen hatte, und wer sie nun durch einen ihr beygebrachten Fingerschlag über diesen Kreis hinaustrieb, oder wenigstens so viel bewirkte, daß die Spitzen ihrer ausgebreiteten Flügel nicht mehr innerhalb des Kreises waren, hatte den Preis gewonnen. Alcibiades trug, wie Plutarch in der Lebensbeschreibung desselben erzählt, noch in männlichen Jahren oft eine Wachtel mit sich umher. — Den Kleinigkeitsgeist, der hierdurch sich äußert, tadelt Antonin.

(***) Der letztere ist vielleicht jener L. Volusius Mäcian, der ihn in der Rechtsgelehrsamkeit unterwies. Von den beyden erstern ist nichts bekannt.

als Knabe Dialogen schreiben lernte, daß ich nur Breter und eine Thierhaut zum Nachtlager begehrte, und überhaupt mich an die Sitte der Griechen gewöhnte.

7.

Rusticus (*) machte mich auf das Bedürfniß einer Berichtigung und Verbesserung meiner Sinnesart aufmerksam. Er bewahrte mich vor der Sucht der Sophisten, Theorien zusammen zu künsteln, oder Ermahnungsreden zu declamiren, oder den prahlerischen Schein eines gewandten Geschäftsmannes anzunehmen. Er hielt mich von dem Haschen nach rhetorischen und poetischen Floskeln ab; zeigte mir, daß ich zu Hause nicht im weichlichen Gewande umherschlendern, oder sonst etwas von der Art thun dürfe, daß ich Briefe, so wie er selbst sie von Sinuessa aus an meine Mutter schrieb, nur in einem simpeln Tone abfassen, daß ich diejenigen, die durch ungeziemendes Betragen mich gegen sich aufgebracht hatten, bey der ersten Aeußerung ihrer Besserungsbegierde aufmunternd anreden, daß ich

(*) Dieser Junius Rusticus war, wie Capitolin bemerkt, ein Stoiker, den er vorzüglich ehrte, und in allen seinen Angelegenheiten zu Rathe zog. Es scheint dieses auch durch den ganzen Abschnitt bestätigt zu werden.

bey meiner Lektüre gespannte Aufmerksamkeit beweisen, und mich nicht mit oberflächlichen Begriffen genügen lassen, auch den Schwätzern nicht vorschnell zustimmen müsse. Er war es endlich, der mir aus seiner Büchersammlung Epiktets Abhandlungen zum Lesen mittheilte.

8.

Von Apollonius (*) habe ich die freye, und doch auch von leichtsinniger Unbestimmtheit entfernte Denkart, den unverwandten, nicht im mindesten abschweifenden, Blick auf die Vernunft, die stete Gleichmüthigkeit unter heftigen Schmerzen, beym Verlust eines Kindes, in anhaltenden Krankheiten, und die durch sein eigenes lebendiges Beyspiel bewährte Ueberzeugung, daß derselbe Mensch strenge und doch zugleich nachsichtsvoll seyn, und bey seinen Unterweisungen alles mürrische Wesen vermeiden könne. In ihm sah ich einen Mann, der so weise

(*) Er war gleichfalls ein Stoiker. Antonin der Fromme berief ihn von Chalcis zum Lehrer unsers Marc. Aurel. Der Stoicism desselben verrieth sich schon gleich, als ihm angedeutet ward, in den Pallast zu kommen, wo ihm sein Schüler übergeben werden sollte. Der Lehrer, gab er zur Antwort, kommt, nicht zu seinem Schüler, sondern der Schüler zu seinem Lehrer. S. Capitolin. Vit. Anton. Pii. c. 10.

war, seine Erfahrenheit und den Scharfsinn, der aus seinen Lehrvorträgen hervorleuchtete, für einen höchst unbedeutenden Vorzug zu halten. Von ihm lernte ich, wie man so genannte Gunstbezeugungen von Freunden annehmen müsse, ohne dabey weder seiner Würde etwas zu vergeben, noch fühllose Gleichgültigkeit zu verrathen.

9.

Sextus (*) regte Wohlwollen in mir auf. Er ward mir ein Muster in der Art, wie man einer Familie als Vater vorstehen müsse. Er weckte mich zum Nachdenken über eine naturgemäße Lebensart (**), und flößte mir Sinn für eine unerkünstelte Würde des Betragens, für Sorgfalt in der Beybehaltung meiner Freunde, für Duldsamkeit gegen Schwachköpfe und überlegungslose Wahngläubige ein. Durch ihn, dessen Umgänglichkeit die Schmeicheley selbst an Reiz übertraf, und der doch zu gleicher Zeit bey jedem in der größesten Achtung stand, lernte ich mit allen Menschen harmoniren; von ihm die nothwendigen Regeln der Lebensweisheit auf eine evidente und methodisch richtige Art entwickeln

(*) Er war aus Chäronea in Böotien, ein Enkel Plutarchs.

(**) S. die allgemeinen Anmerkungen im Anhange. §. 30. ff.

und ordnen; von ihm die Aeußerungen des Zorns und anderer Leidenschaften hemmen, und dennoch neben dieser Leidenschaftlosigkeit zugleich den sanftern Neigungen huldigen; von ihm endlich, Gutes reden ohne Geräusch, gelehrt seyn ohne Prunk.

10.

Durch Alexander, den Grammatiker (*), ward ich von tadelsüchtiger Wortklauberey entfernt, so, daß ich nun keinem Menschen spöttisch begegne, weil er sich etwan eines sinnlosen oder ungewöhnlichen oder widerlichklingenden Ausdrucks bedient, sondern im Gegentheil bald in Form einer Antwort, bald einer Bestätigung, bald einer Erläuterung, und zwar nicht sowohl des Ausdrucks, als vielmehr der Sache selbst, oder auf irgend eine andere feine und belehrende Art ihm aufrichtig andeute, wie er sich hätte ausdrücken müssen.

11.

Fronto (**) machte mir bemerklich, in welcher

(*) Aus Cotyäa in Phrygien. Er hatte den Homer commentirt, und war überhaupt ein sehr gelehrter Mann. Die sogenannten Grammatiker beschäftigten sich auch nicht blos, wie man aus dieser Benennung schließen sollte, mit der Sprache. Sie gaben Unterricht in allen Wissenschaften, die zur Bildung künftiger Redner und Staatsmänner erforderlich waren.

(**) Cornelius Fronto, ein berühmter römischer Redner.

innigen Verbindung Neid, Ränkesucht und Verstellungskunst mit dem Despotismus stehen, und wie oft diejenigen, die wir doch Wohlgebohrne (*) betiteln, nicht einmal Menschlichkeit äußern.

12.

Alexander, der Platoniker (**), ermahnte mich, nur selten, und nie ohne Noth, jemanden mündlich oder schriftlich zu bedeuten, daß ich keine Zeit für ihn habe, weil man unter dem Vorwande anderweitiger dringender Geschäfte die Vernachläßigung der Pflichten des geselligen Lebens nicht immer entschuldigen könne.

13.

Katulus (***) zeigte mir, daß man es nie

(*) Εὐπατρίδαι, von edlen und angesehenen Eltern Gebohrne, Patricier. Die sinnreiche Anspielung liegt in dem Begriffe eines Vaters, und das Wort hätte deshalb auch durch „Väter des Volks" übersetzt werden können. — Männer, die man Väter des Volks nennt, haben oft nicht einmal Menschlichkeit, viel weniger Vatersinn. —

(**) Vielleicht jener Alexander aus Cilicien, dessen Philostrat gedenkt, und der von seinen Mitbürgern als Abgesandter an den Hof Antonins des Frommen geschickt, von diesem aber wegen seiner Einsichten, und besonders wegen seiner Fertigkeit in der griechischen Sprache zum Lehrer unsers Antonins bestimmt wurde.

(***) Cinna Catulus, ein stoischer Philosoph.

für geringfügig zu halten habe, wenn ein Freund sich über etwas beklage, gesetzt auch, er beklage sich ohne Grund, sondern vielmehr versuchen müsse, ob man nicht seine vorige Zufriedenheit wieder herstellen könne. Auch ermunterte er mich, so, wie es auch dem Domitius und Athenodotus (*) nachgerühmt wird, meine Lehrer aufrichtig hochzuschätzen, und meinen Kindern die reinste Liebe zu erweisen.

14.

Durch meinen Bruder Severus (**) ward ich ein Familienfreund, ein Wahrheitsfreund, ein Gerechtigkeitsfreund. Durch ihn lernte ich einen Thraseas, Helvidius, Cato, Dion und Brutus kennen (***), und die Idee eines Staates

---

(*) Von beyden sagt die Geschichte nichts, als was Antonin hier von ihnen bemerkt.

(**) Wahrscheinlich Claudius Severus, ein peripatetischer Philosoph, der nach Capitolins Nachricht in der Reihe der Lehrer Antonins stand. Dacier vermuthet, daß derselbe mit unserm Antonin von mütterlicher Seite her (S. Kap. 4.) verwandt gewesen sey, und entweder aus diesem Grunde, oder doch der engen Freundschaft wegen, die zwischen beyden vorwaltete, von ihm Bruder genannt werde.

(***) Thraseas Pätus ward von dem Kaiser Nero genöthigt, sich selbst zu durchbohren, und Helvidius, der Schwiegersohn desselben, ward von ihm exilirt;

fassen, der nach gleichen Gesetzen, der Bürgergleichheit und Rechtsgleichheit gemäß, verwaltet, eines Reichs, in welchem überall nichts höher geachtet wird, als die Freyheit der Beherrschten. Von ihm habe ich ferner die unwandelbare (*), sich immer gleichbleibende Anhänglichkeit an die Philosophie, die Neigung zur Wohlthätigkeit und Freygebigkeit, zur Hoffnung des Besten von meinen Freunden, und zum Vertrauen auf ihre Liebe; an ihm aber sah ich auch, daß er in Ansehung der tadelnswürdigen Eigenschaften derselben nicht zurückhaltend war, sondern mit Offenherzigkeit ihnen anzeigte, was er von ihnen erwarte und nicht erwarte, ohne zu begehren, daß sie dies von selbst errathen möchten.

15.

Maximus (**) überzeugte mich, daß man sich selbst beherrschen, und nie das Spiel von etwas

---

von den drey letztern hat Plutarch eine Biographie geliefert. Alle zeichneten sich durch stoischen Sinn aus. Von persönlicher Bekanntschaft ist übrigens hier die Rede nicht.

(*) Statt ἀμελὲς scheint entweder ἐμμενὲς oder ἀτενὲς gelesen werden zu müssen.

(**) Claudius Maximus, ein Stoiker, auch von Antonin dem Frommen vorzüglich geehrt. S. Kap. 16. am Ende.

Anderm werden, daß man unter allen Umständen, namentlich in Krankheiten, frohherzig bleiben, in seinen Sitten Mäßigung, Liebreiz und Würde vereinigen, und ohne Murren die vorkommenden Geschäfte verrichten müsse. Alle glaubten ihm, daß er rede, wie er es meyne, und nichts von dem, was er thue, in böser Absicht thue. Verwunderung und Bestürzung waren ihm gleich fremd. Nie war er vorschnell oder träge, nie verlegen, trostlos oder nur scheinfröhlich, nie gerieth er in Zorn oder auf Argwohn. Wohlthätig und versöhnlich und wahrheitsliebend stellte er sich mehr als unverführbar, denn als besserungsbedürftig dar. Es fand sich niemand, weder der durch ihn gedemüthigt zu seyn, noch der über ihn sich erheben zu können gewähnt hätte; und so ward er allgemein beliebt.

16.

An meinem Vater (*) bemerkte ich Lenksamkeit, und doch auch in Ansehung genau untersuchter Gegenstände eine unerschütterliche Vestigkeit des Charakters.

(*) Es ist hier von Antonin dem Frommen, dessen adoptirter Sohn er war, die Rede, (Vgl. VI. 30.) und auf diesen ist unstreitig auch das ganze Kapitel (die letztere Hälfte desselben beweiset es) hinzudeuten. Man erkennt hieraus, daß unser Antonin auch in den vorigen Abschnitten nicht sowohl sich selbst, als vielmehr die Verdienste rühmen wolle, die seine Lehrer und Ange-

Ich fand, daß er von der eitlen Hinsicht auf sogenannte Ehrenbezeigungen fern sey; daß er keine Anstrengung scheue, sondern dabey ausdaure; daß er auf diejenigen, welche gemeinnützige Vorschläge zu thun hatten, reflektire; daß er einen jeden unhintertreiblich nach Verdienst behandle; daß er wisse, wo mehr und wo weniger Kraftaufwand erforderlich sey; daß er, entwöhnt von der Knabenliebe, nur für das Gemeinwohl lebe; daß er seinen Freunden es gänzlich überlasse, mit ihm zu speisen oder nicht, auch keinen wider seinen Willen nöthige, in seinem Gefolge zu seyn, keinen unnachsichtlich tadele, wenn er davon durch irgend einen Umstand sich zurückhalten ließ; daß er seine Plane erst sorgfältig prüfe, und alsdann auf ihrer Ausführung bestehe, aber auch niemals, auf vorgefaßte Meynungen sich stützend, von jener Prüfung abweiche; daß er seine Freunde beyzubehalten suche, und keines einzigen unter ihnen überdrüßig, aber auch von keinem verblendet werde; daß er überall zufrieden und heiter sey, auf die Zukunft zum voraus Bedacht nehme, und selbst auf die kleinsten Vorfälle

---

hörigen sich um seine Ausbildung erworben hätten. Nur der kurze, abgebrochene Styl, dessen er sich besonders in diesem ersten Buche bedient, und der sich in einer verständlichen Uebersetzung nothwendiger Weise verlieren muß, hat ihm den Schein eines gewissen Stolzes auf seine sittlichen Eigenschaften gegeben.

sich ohne Aengstlichkeit gefaßt mache; daß er alles schmeichlerische Zujauchzen augenblicklich einschränke, für die Erfordernisse des Reichs unausgesetzt wache, dem Finanzwesen haushälterisch vorstehe, und die Tadler solcher Maximen großmüthig dulde; daß er um die Gunst der Götter nicht durch Aberglauben, und um die Gunst der Menschen nicht durch Volksbestechung oder durch unerlaubte Gefälligkeit und Pöbelsbegünstigung buhle, sondern durchaus nüchtern und vestes Trittes überall nur das Anständige, nicht das Schimmernde suche; daß er die Güter, die ihm das Leben versüßen konnten, und die ihm das Glück so reichlich dargeboten hatte, eben so fern von Uebermuth als von Zurückhaltung benutze, und folglich des Vorhandenen ohne Bedenken genieße, aber auch das Fehlende nicht vermisse. Niemand konnte von ihm sagen, er sey ein Sophist, oder ein Mensch ohne Kultur, oder ein schulgerechter Pedant. Jeder vielmehr mußte gestehen, daß er ein erfahrner, gebildeter Mann sey, erhaben über Schmeicheley, und eben so geschickt, eigene, als fremde Angelegenheiten zu besorgen, ein Mann, der überdies wahrhaft philosophische Köpfe, ohne jedoch Andere herabzuwürdigen, in Ehren zu halten wisse, ein Mann der umgänglich und (freylich nur in gehörigem Maaße) aufgeräumt sey, und dabey seines Körpers mit einer solchen Mäßigung pflege, daß man ihn weder der

Lebens-

Lebenssucht, noch der Galanterie, noch der Selbstvernachläßigung beschuldigen, sondern nur sagen könne, er suche durch eben diese Fürsorge sich die Aerzte und Apotheker mit allen ihren Heilmitteln entbehrlich zu machen, ja, was noch mehr ist, ein Mann, der ohne Neid hinter diejenigen zurücktrete, die irgend eine vorzügliche Stärke z. B. in der Redekunst, oder der Rechtswissenschaft, oder der Moral, oder in andern Fächern haben, der jedoch auch selbst hierin sich mit ihnen befleißige, um jeden nach dem Maaße seiner Talente würdigen, und alles, ohne eben zu ängstlich um die Beybehaltung des Alten besorgt zu scheinen, doch dem Alten anpassen zu können. Fern von Wankelmuth und Flüchtigkeit war er im Stande, an einem und demselben Orte sich mit denselben Gegenständen anhaltend zu beschäftigen, und selbst nach den Anfällen des Kopfschmerzes mit neuer Jugendkraft sogleich zu seinen gewohnten Arbeiten zurückzukehren. Nie hatte er viele, immer nur sehr wenige, Geheimnisse, aber diese waren auch sehr wichtig, weil sie nur das Gemeinwohl betrafen. In der Veranstaltung der Schauspiele, in der Errichtung öffentlicher Gebäude, in der Austheilung seiner Geschenke und in ähnlichen Rücksichten beobachtete er weise Mäßigung, wie sie denn auch eines Mannes würdig war, der nur darauf dachte, das Nöthige zu thun, nicht aber durch seine Thaten Ruhm zu erschleichen.

Er badete sich nicht zur Unzeit, war nicht baulustig, achtete nicht auf Leckerbissen, nicht auf Gewebe und Farbe der Kleider, nicht auf Schönheit seiner Sklaven. Die Toga, die er zu Lorium (*) trug, war nicht weit von eben diesem Landgute, und viele andere seiner Kleider waren zu Lanuvium (**) bereitet worden. Zu Tuskulum aber bediente er sich, was auch da zu entschuldigen war, nur eines Oberrocks, und von solcher Art war überhaupt sein ganzes Benehmen. Weder Grausamkeit, noch Schamlosigkeit, noch Gefräßigkeit, noch sonst ein Laster, wovon man sagen konnte, es gränze ans Extrem, war an ihm vorfindlich; alles vielmehr war klüglich, gleichsam mit Muße, geordnet, alles still, regelmäßig, vest und mit sich selbst übereinstimmend. Und so wurde denn auf ihn anwendbar, was man von Sokrates bemerkt, daß er nämlich habe entbehren

(*) Auf diesem Landgute, wo Antonin der Fromme erzogen war, und wo er nachher auch starb, pflegte er oft sich von Regierungsgeschäften zu erholen. Auch hatte er dort einen Pallast erbauen lassen.

(**) Dies war, so, wie das nachher genannte Tuskulum, ein kleines Dorf in der Nähe von Rom. — Der Sinn ist: Er wollte nicht in ausländischem, köstlichem Gewande glänzen, sondern die Gesetze der Sparsamkeit und Simplicität auch in seiner Kleidungsart befolgen. — Uebrigens ist der Text hier sehr korrupt.

und genießen können, wo Viele zum Entbehren zu schwach, und im Genusse zu unmäßig gewesen seyn würden (*). Dort aber im Stande seyn, zu dulden, hier, bey nüchterner Ueberlegung zu bleiben, verräth einen Mann von vollendeter, unübertrefflicher Geistesbildung, und als ein solcher erschien er auch während der Krankheit des Maximus (**).

17.

Den Göttern verdanke ich es, daß ich rechtschaffene Großväter (***), rechtschaffene Aeltern (****), eine rechtschaffene Schwester (†), rechtschaffene Lehrer, rechtschaffene Hausgenossen, Verwandte, Freunde, ja, fast lauter rechtschaffene Menschen um mich her hatte; aber auch, daß ich gegen keinen derselben mich zu einem fehlerhaften Verhalten hinreißen ließ. Zwar hatte ich Neigung genug, der gelegenheitlichen Versuchung zu einem solchen Verhalten

---

(*) S. Xenoph. Memor. Socr. I. 6.

(**) S. das vorige Kapitel.

(***) S. Kap. 1. — Sein Großvater von mütterlicher Seite war Calvisius Tullus.

(****) S. oben Kap. 2. 3.

(†) Sie hieß Annia Cornificia, und war an den Numidius Quadratus verheyrathet. Antonin überließ ihr sein ganzes väterliches und mütterliches Erbe.

nachzugeben; allein durch die Huld der Götter ward ein solcher Zusammenfluß von Umständen, unter denen ich hätte erliegen können, verhütet. Auch verdanke ich's ihnen, daß ich von der Mätresse meines Großvaters (*) nicht länger noch erzogen ward; daß ich meine Jugendunschuld bewahrte; daß ich nicht vor der Zeit schon Mannbarkeit zeigen wollte, sondern freywillig diesen Zeitpunkt verschob; daß ich unter der Aufsicht eines fürstlichen Vaters stand, der jeden Keim des Uebermuths in mir unterdrückte, und mich überzeugte, wie leicht man selbst am Hofe ohne Leibgarde, ohne Prachtkleider, ohne Fackeln und Statuen, kurz, ohne allen Pomp leben, und sogar beynahe, wie ein Privatmann, sich einschränken könne, ohne deshalb der Würde und Superiorität, die man am Ruder der Staatsgeschäfte behaupten muß, etwas vergeben zu haben; daß mir ferner ein Bruder zu Theil ward, der durch sein edles Beyspiel mich eben so sehr zu einer sorgfältigen Vervollkommnung meiner selbst anreizen konnte, als er mich durch sein Ansehen und seine Zuneigung zu mir erfreute (**); daß mir

---

(*) Es wird hier auf seinen Großvater Verus hingedeutet. S. Kap. 1.

(**) Von einem leiblichen Bruder Antonins weiß man nichts. Lucius Verus aber, der mit ihm zugleich von Antonin dem Frommen adoptirt worden, und in so fern sein Bruder war, auch eine Zeitlang mit ihm

Kinder gebohren wurden, deren Geist nicht stumpf, und deren Körper nicht verkrüppelt war (*); daß ich in der Rednerkunst, in der Dichtkunst, und andern Studien der Art keine weiteren Fortschritte gemacht habe (**), weil ich ja doch bey der Wahrnehmung eines solchen glücklichen Fortschreitens mich vielleicht ganz auf sie beschränkt haben würde; daß ich meine Erzieher unverzüglich zu den Ehrenstellen erhob, die sie mir zu wünschen schienen, ohne sie unter dem Vorwande, es sey an ihnen die Reihe noch nicht, mit Hoffnungen auf die Zukunft hinzuhalten; daß ich den Apollonius, den Rustikus und Maximus

---

regierte, hatte bekanntlich zu wenig moralischen Werth, als daß diese Stelle auf ihn anwendbar seyn könnte. Indessen bemerkt doch Dacier, daß dieser Verus in frühern Jahren nicht so lasterhaft gewesen sey, und die Stelle also doch vielleicht von demselben gelte. Man vergl. aber auch Kap. 14.

(*) Er hatte drey Söhne, Verus, Commodus und Antonin, von denen der erste und letztere frühzeitig starben, der mittlere aber ihm in der Regierung folgte. Von seinen Töchtern, deren mehrere waren, werden nur Lucilla und Fudilla genannt.

(**) Diese Künste waren der Simplicität, dem Ernste und der strengen Wahrheitsliebe, die der Weise stets beobachten müsse, nach dem Urtheil der Stoiker, nicht angemessen. Vgl. J. Kants Crit. der Urtheilskraft. S. 213. ff. (erste Ausg.)

kennen lernte (*); daß ich mich oft und lebhaft mit dem Gedanken beschäftigte, welche Lebensweise der Natur gemäß sey, und auf die Art wenigstens von Seiten der Götter (denn von dort her fehlte es nicht an Rührungen, an Hülfsleistungen und Eingebungen) durch nichts gehindert ward, entweder mich einer solchen naturgemäßen Lebensweise zu ergeben, oder mir selbst die Schuld beyzumessen, wenn ich davon mich noch abhalten ließ, und so die Erinnerungen der Götter, die beynahe den Unterweisungen glichen, nicht beachtete. Von ihnen rührt ferner auch dieß her, daß mein Körper bey einem solchen Berufe, wie der meinige (**), so lange schon ausgedauert hat; daß ich weder der Benedicta noch dem Theodotus in die Arme gesunken (***), und auch von den Liebesfiebern, die mich nachher überfielen, geheilt bin; daß ich ungeachtet meines öftern Unwillens über den Rustikus mir dennoch keine einzige That, die mich gereuen könnte, gegen ihn erlaubt habe; daß meine so früh verstorbene Mutter doch ihre letzten Jahre

(*) S. Kap. 7. 8. 15.

(**) Er zielt hier vorzüglich auf die beschwerlichen Kriege, die er fern von dem mildern Klima seines Vaterlandes zu führen hatte. S. auch den Schluß dieses Kapitels.

(***) Ohne Zweifel gehörten beyde unter die verführerischen Personen, die sich damals zu dem verderbten Kaiserhofe hinzugedrängt hatten.

noch als meine Hausgenossin verleben konnte (*); daß, wenn ich einen armen oder sonst einen hülfsbedürftigen Menschen unterstützen wollte, ich niemals hören durfte, mein Kassenbestand lasse eine solche Unterstützung nicht zu, und daß ich auch selbst in eine Nothwendigkeit dieser Art, von einem Andern etwas annehmen zu müssen, nie versetzt worden bin; daß ich eine Gemahlin erhielt, die eben so nachgiebig, als sanftherzig und eingezogen ist (**); daß ich mit den erforderlichen Mitteln zur Erziehung meiner Kinder reichlich versehen war; daß mir in Träumen (und dies geschah zu Cajeta gleichsam, wie durch ein Orakel) (***) verschiedene Arzneymittel, besonders

---

(*) S. Kap. 3.

(**) Die Geschichte schildert seine Gemahlin Faustine (die Tochter Antonins des Frommen) von einer ganz andern Seite. Allein Wieland hat mit Recht diese Beschuldigungen lieber für grundlos erklären, als ihren Gemahl der Unredlichkeit oder einer unerlaubten Nachsicht zeihen wollen.

(***) Statt καὶ τότε ἐν Καϊήτῃ ὥσπερ χρήσῃ wird hier mit Boote κ. τῶτο — χρήσει gelesen. Aber wie? wenn man an des letztern Wortes Stelle χρῃσὶ setzte. So würde das Wort zu dem vorhergegangen δοθῆναι besser passen, und überhaupt ein sehr schicklicher Sinn herauskommen. „Durch Träume wurden mir mehrere Heilmittel, und zwar zu Cajeta (einer Stadt in Campanien) gleichsam mit Händen dargereicht.“ Dies

gegen Blutspeyen und Schwindel, angegeben wurden (*); daß ich endlich bey meinem Hange zur Philosophie weder an einen Sophisten gerathen bin, noch die Bücherschreiberey, oder das Syllogismenzergliedern und Disputiren über den Himmelslauf

---

könnte dann freylich sich nur auf die vorzügliche Klarheit und Lebhaftigkeit dieser Träume beziehen; aber auch wir brauchen das Wort „handgreiflich“ eben so.

(*) Bekannt ist es, daß den Griechen und Römern die Träume sehr wichtig schienen, und daß z. B. auch die Asklepiaden von ihrem Ahnherrn Aeskulap, wenn sie im Tempel desselben sich zum Schlafe niedergelegt hatten, die Anzeige der Arzneymittel, deren sie sich bey ihren Kranken bedienen könnten, vermittelst eines Traumes zuversichtlich erwarteten. (S. Jamblich de myster. aegypt. Libr. III. cap. 3. Philostrat. Vit. Apollon I. 7. etc. Vgl. Casaubon. in Athenaeum L. VI. c. 8. und Virgil. Aen. L. VII. v. 87. etc.) Nach Herodians Erzählung gieng deshalb auch Antoninus Caracalla nach Pergamus in Asien, um auf solche Weise beym Aeskulap sich Raths zu erholen, und eben so waren denn auch noch vor ihm unserm Antonin, wie er glaubte, von den Göttern Heilmittel im Traume angezeigt worden. Wer sollte ihm nicht zutrauen, daß er (abgesehen von dem vermeyntlich Uebernatürlichen dabey) die Wahrheit sage? Erklären lassen sich solche Facta hier nicht. Dies würde zu weit führen. Nur das Einzige werde bemerkt: Oft hat man wachend vergessen, was die Phantasie im Traume, oder, welches hier einerley ist, im Delirio wieder hervorruft. Man erinnere sich z. B. des Bauern

dem geschäftigen Leben vorgezogen habe. Ja, dies alles war an die Bedingung des Beystandes und der Fügung der Götter geknüpft.

Geschrieben unter den Quaden am Granua (*).

---

zu Kessin, einem Dorfe bey Rostock, der im Delirio griechisch sprach. S. die Berlin. Monatsschrift 1784. Nov. S. 434. ff. Scaliger der Aeltere schrieb ein Gedicht zum Lobe der berühmten Leute in Verona. Im Traume erschien ihm ein gewisser Brugnolus, und beklagte sich, daß er vergessen worden sey. Obgleich Scaliger sich nicht erinnerte, je etwas von ihm gehört zu haben; so machte er doch Verse auf ihn, und sein Sohn erfuhr zu Verona, daß ehemals ein solcher Brugnolus als Kritiker daselbst berühmt gewesen sey. Von diesem Brugnol, setzt Leibnitz hinzu, hatte Scaliger ehemals gehört oder gelesen, aber nachher es wieder vergessen. S. D. Tiedemanns Untersuch. über d. Menschen, Th. III. S. 206. f.

(*) Die Quaden waren ein deutsches Volk in dem heutigen Mähren, mit welchem Antonin Krieg führte. Der Fluß Granua trennte ihr Gebiet von Sarmatien.

Zweytes Buch.

I.

Sprich in der Morgenstunde zu dir selbst: Heute werde ich mit einem zudringlichen, oder einem undankbaren, einem schmähsüchtigen, ränkevollen, neidischen oder geitzigen Menschen zusammentreffen. Alle solche Eigenschaften aber hängen sich ihnen nur wegen ihrer Unwissenheit in Ansehung des Guten und Bösen an (*). Ich hingegen sehe es ein, daß das Gute seiner Natur nach etwas Ehrwürdiges, das Böse etwas Schändliches sey. Auch erkenne ich die Natur des Fehlenden selbst. Er ist mein Geschlechtsgenosse, nicht sowohl, was sein Blut oder seine Abkunft, als vielmehr, was seinen denkenden Geist, diesen Theil der Gottheit, betrift, dessen er mit mir theilhaftig ward (**). Ich weiß auch, daß weder er, noch sonst jemand seiner Art mich beschädigen könne; denn in etwas Schändliches verwickelt man mich wahrlich nicht (***). Ich mag daher auch über meinen Geschlechtsgenossen nicht zürnen, oder mich von ihm

---

(*) S. die allg. Anm. im Anhange §. 41. f.

(**) S. Anh. §. 27.

(***) S. Anh. §. 39.

trennen. Zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit sind wir da, wie die Füße, die Hände, die Augenlieder, wie die obern und untern Reihen der Zähne. Sich einander entgegen wirken, wäre folglich wider die Natur, und schon das hieße, sich entgegen wirken, wenn man entrüstet sich von einander trennte.

2.

Was ich nur immer seyn möge, es ist doch nur ein wenig Fleischmasse und Lebensgeist, und — die königliche Vernunft (*). Weg denn mit den Büchern (**)! Nicht mehr so hin und her gerissen! Es ist unerlaubt. Verachte vielmehr jene Fleichmasse, wie wenn du bald sterben solltest! Sie besteht ja doch nur aus Blut und Knochen, ist ja nur ein Gewebe, aus Nerven und Flechsen und Adern zusammen geflochten. Und dann beobachte nur einmal jenen Lebensgeist — was ist er? Nur Wind, und nicht einmal immer derselbe, sondern jeden Augenblick ausgehaucht, und wieder

(*) τὸ ἡγεμονικὸν, die vernünftige zur Beherrscherin des ganzen Menschen bestimmte Seele.

(**) Bücher gehören nach der Vorstellung der Stoiker in die Klasse der äußern Gegenstände, die von der Willkühr des Menschen unabhängig sind, und folglich zu seiner innern selbstbeständigen Glückseligkeit nichts beytragen können. Auch ist ihre Menge, sagt Seneka (Ep. 45.), nur belästigend, nicht belehrend. Vergl. Arrian. Epict. IV. 4.

eingeathmet (*). Das dritte aber war die königliche Vernunft (**). Und hier merke dir's nun: Schon bist du bey Jahren. Laß sie doch nicht länger Sklavin seyn, nicht länger durch ungesellige Leidenschaften, gleich einer Marionette, umhergezerrt, nicht länger durch das gegenwärtige Schicksal zerschlagen, oder durch das künftige erschüttert werden!

3.

Alles voll von Spuren einer göttlichen Vorsehung! Selbst der Zufall ist nichts Unnatürliches, ereignet sich nicht ohne einen Zusammenfluß und eine Verkettung von Ursachen, die von der Vorsehung abhängig sind (***). Diese ist aller Dinge Urquell. Freylich giebt es auch etwas Nothwendiges, das zum Vortheil des Weltganzen, dessen Theil du bist, gereichen muß. Allein was das Ganze der Natur erfordert, weil es zu ihrer Erhaltung dient, muß ja doch wohl jedem einzelnen Theile der Natur gleichfalls gut seyn. Da nun die Welt mit ihren einfachen, wie mit ihren zusammengesetzten Körpern nur durch Verwandlungen erhalten wird (****); so beruhige auch du dich dabey, und laß dir dies immer zur Lehre

---

(*) S. Anh. §. 26.

(**) S. Anh. §. 27.

(***) S. Anh. §. 22. f. 43.

(****) S. Anh. §. 17.

dienen! Des Bücherdurstes aber entschlage dich, damit du nicht murrend sterbest, sondern mit wahrhafter Liebe und herzlicher Dankbarkeit gegen die Götter (*).

4.

Bedenke nur, wie lange du diese Ueberlegungen verschoben, und wie oft du die Gelegenheiten dazu, die du von den Göttern erhieltest, unbenutzt gelassen hast! Endlich mußt du doch empfinden lernen, von welcher Welt du ein Theil, von welchem Weltbeherrscher du ein Abkömmling seyst! Ist ja doch deiner Zeit ihre Gränze schon abgezeichnet, und hast

(*) Bey einem Manne, wie Antonin, läßt sich jener Bücherdurst allerdings erwarten, und die Versuchung, diesen Durst zu befriedigen, mußte bey ihm um so stärker seyn, da es ihm an den Mitteln, die zu damaliger Zeit in weit höherm Maaße, als jetzt, dazu erforderlich waren, nicht fehlen konnte (Plato z. B. mußte drey Schriften des Pythagoräers Philolaus mit 10000 Denarien oder 1111 Thalern, und Aristoteles einige nachgelassene Bücher des Philosophen Speusipp mit drey Talenten oder 2250 Thalern bezahlen. S. Gellius N. A. III. 17.). Indessen stimmte doch der Bücherdurst und die Lesesucht zu Antonins geschäftvoller Lage gerade am wenigsten. Pflichtgefühl trieb ihn also an, dagegen zu kämpfen, und auf solche Art sich zugleich mit seiner Lage zufrieden zu erhalten. Hieraus wird jene Stelle im Texte erklärbar. Uebrigens vergleiche man auch den vorigen und die beyden folgenden Abschnitte.

du sie nun zur Beförderung deiner Gemüthsheiterkeit nicht benutzt; so schwindet sie dahin, und du schwindest dahin, und — sie kehret nachher nicht wieder.

5.

Jederzeit bleib' es dein unwandelbares Bestreben, wie ein Römer und wie ein Mann mit ausgezeichnetem und unerkünsteltem Ernste, mit Mildherzigkeit, mit Freysinn (*) und Gerechtigkeitsliebe die vorkommenden Geschäfte zu verrichten, und alle andere Grillen indeß von dir abzuweisen. Und abweisen wirst du sie alsdann, wenn du jedes Geschäft, wie das letzte deines Lebens, betreibest, und von allem Leichtsinn, von leidenschaftlicher Achtlosigkeit auf die Forderungen der Vernunft, von Heucheley und Selbstsucht und Mißmuth über dein Geschick dich loswindest. Siehe, so wenig ist zu leisten, um ein erwünschtes, ja ein göttliches Leben zu führen. Denn von dem, der dies beobachtet, verlangen ja selbst die Götter nichts mehr.

6.

Du schändest dich, Seele! Du schändest dich! —

(*) Freysinn (ein Wort, gebildet nach Analogie der Wörter Frohsinn, Schwachsinn, Trübsinn u. a.) ist dem Sklavensinne entgegen gesetzt, und umfaßt neben dem Merkmal des Ungezwungenen zugleich dasjenige eines edlen Selbstvertrauens und der Unabhängigkeit von der Gewalt der Affekten.

Ach! dir Ehre zu erwerben, dazu wirst du einst keine Zeit mehr haben. Eilt ja doch jedes Menschen Leben dahin, und fast ist das deinige schon entwichen, wenn du dich selbst nicht ehrest, sondern auf fremde Seelen deine Zufriedenheit gründest (*).

7.

Warum dich durch die Gegenstände außer dir zerstreuen? Nimm dir doch Zeit, deine nutzbaren Kenntnisse zu bereichern, und laß ab von dem Umherschweifen! Hüte dich indeß auch noch vor einer andern Verirrung! Es giebt nämlich auch Menschen, die selbst mit Activität ihre Lebenszeit verschleudern, weil sie nur Possen treiben, und keinen bestimmten Zweck haben, auf welchen all' ihr Trachten und all' ihr Dichten gerichtet wäre.

8.

Selten oder nie hat man gesehen, daß jemand deswegen, weil er auf den Gemüthszustand eines Andern nicht achtete, unglücklich gewesen sey; aber das Unglück derer, die ihren eigenen Gemüthsbewegungen nicht nachspürten, war unvermeidlich.

9.

Stets mußt du erwägen, was die Natur des Universums und was die deinige sey, und wie diese sich zu jener verhalte, oder welch einen Theil von

---

(*) Vgl. Kap. 8. 16. B. XII. 4.

welchem Ganzen du ausmachest, demnächst aber auch, daß niemand dich hindern könne, in deinen Handlungen wie in deinen Reden der Natur, deren Theil du bist, stets folgsam zu seyn.

10.

Theophrast bemerkt in seiner Vergleichung der Sünden (die man an sich freylich nur nach trivialen Grundsätzen mit einander vergleichen kann) (*) nicht ohne philosophischen Grund, daß ein Vergehen aus Begierlichkeit schwerer sey, als ein Vergehen im Zorne; denn der Zürnende scheine doch noch mit einem gewissen Mißvergnügen, mit einer geheimen Zurückhaltung von dem Pfade der Vernunft abzuweichen, da hingegen, wer aus Begierlichkeit sündige, von Sinnenlust überwältigt, sowohl ausschweifender, als weibischer in seinen Sünden erscheine (**). Richtig und eines Philosophen würdig setzt er also voraus, daß es einen höhern Grad der Strafbarkeit habe, mit

---

(*) Diese Parenthese bezieht sich auf den stoischen Lehrsatz, nach welchem alle Sünden einander gleich sind, und folglich nicht gegen einander abgewogen werden können. Jede Sünde, sagten die Stoiker, ist vernunftwidrig, und das Vernunftwidrige läßt keine Grade zu. Vgl. Cicero Q. A. IV. 43.

(**) Eigentlich schon die Behauptung des Aristoteles, dessen Schüler Theophrast war (S. Ethic. ad Nicom. VII. 6.). Alle Affekten theilte Aristoteles in zwey Klassen; einige beruhten ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ,

in

Lust, als mit Mißvergnügen sündigen. Denn allerdings stellt der Zürnende sich mehr als ein Mensch dar, dem vorher Unrecht geschah, und der nun durch Mißvergnügen zum Zürnen fortgerissen wird, indeß der, den Begierlichkeit zu irgend einer That hintreibt, sich mehr aus eigener Bewegung zum Unrechtthun entschließet.

11.

So sollst du jedesmal handeln, so gesinnet seyn, als wenn du (wie es denn freylich wohl möglich wäre) augenblicklich von diesem Leben scheiden solltest. Und wenn Götter existiren; so kann es ja doch wohl nichts Schreckliches seyn, von Menschen sich trennen zu müssen. Denn jene werden dich doch wahrlich nicht dem Elende zur Beute geben. Existiren sie aber nicht, oder kümmern sie sich nicht um menschliche Angelegenheiten — wie könnte dir denn das Leben in einer Welt ohne Götter und ohne Vorsehung

---

in appetitu concupiscente, andere aber ἐν τῷ θυμικῷ, in appetitu irascente. Jene wurden daher im Allgemeinen ἐπιθυμία, diese θυμὸς genannt (S. Arist. de anim. II. 3. III. 9. Rhetor. I. 10.). Jene hatten ihren Grund in einer falschen Vorstellung von einem Gute, diese in einer falschen Vorstellung von einem Uebel. Aus Begierlichkeit nach einem vermeyntlichen (also entbehrlichen) Gute sündigen, war daher allerdings strafbarer, als aus Furcht vor einem vermeyntlichen Uebel. Der Grund wird oben angegeben.

so wichtig seyn (*)? Doch — sie existiren allerdings, und sorgen auch für menschliche Angelegenheiten. Ja, sie haben sogar, damit der Mensch nicht in wahre Uebel versinke, dieselben gänzlich von ihm selbst abhängig gemacht (**). Wäre nun außer diesen noch sonst etwas ein Uebel; so würden sie ja auch da schon die Veranstaltung getroffen haben, daß es nur auf ihn ankäme, nicht von demselben überfallen zu werden. Allein wie sollte das, was den Menschen selbst nicht verschlimmert, des Menschen Leben verschlimmern können? Die Allnatur, unfähig so etwas zu verhüten oder zu verbessern (***), hat folglich hierin weder unwissentlich noch wissentlich sich einer Nachläßigkeit schuldig gemacht, und eben so wenig einen gröblichen, von Ohnmacht oder Ungeschicklichkeit zeugenden, Fehler begangen, weil sie Gutes und Böses den guten Menschen wie den bösen ohne Unterschied zustoßen läßt. Denn Tod und Leben, Ehre und Unehre, Schmerz und Vergnügen, Reichthum und Armuth — mag dies alles immerhin die guten Menschen wie die bösen treffen! An sich ist es ja doch weder etwas Anständiges noch Unanstän-

---

(*) S. Anh. §. 5. 20.

(**) S. Anh. §. 47. ff.

(***) S. Anh. §. 24.

diges, folglich auch weder etwas Gutes noch Böses (*).

12.

Wie schnell alles verlischt! In der Welt die Menschen selbst, in der Zeit ihr Ruhm! Was sind doch alle Sinnenwesen, und was besonders diejenigen, die durch ihre Reize bezaubern, oder durch Widerlichkeit zurückschrecken, oder durch Scheingröße Aufsehen erregen! Wie unbedeutend und verächtlich, wie niedrig, hinfällig und — todt! Dies zu erwägen, geziemet einem denkenden Manne. Wer sind ferner diejenigen, deren Meynungen und Aussprüche in solchem Ansehen stehen? Was ist Sterben? Wird wohl jemand, wenn er das Sterben an und für sich betrachtet, und seine Vorstellung von dem entkleidet, was durch Einbildung ihr aufgeheftet wird, anders urtheilen, als daß es Wirkung der Natur sey? Schon das aber ist kindisch, vor einer Wirkung der Natur erbeben. Und doch ist es nicht einmal blos Wirkung, es ist zugleich eine heilsame Wirkung der Natur (**). Auf welche Art endlich, und nach welchem Theile seines Wesens steht der Mensch mit der Gottheit in Verbindung? Und wie wird ihm seyn, wenn sein körperliches Theilchen zerstäubt?

(*) S. Anh. §. 44. ff.

(**) Vgl. Kap. 3. u. B. VI. K. 15. u. im Anhange. §. 52.

13.

Nichts ist elender, als ein Mensch, der alles, wie im Kreise durchirret, der die Tiefen der Erde zu ergründen wähnet, der die Sinnesart Anderer zu enträthseln suchet, und doch nicht fühlt, daß es ihm genügen müsse, blos mit dem Genius, der in ihm wohnet, sich zu beschäftigen, und diesen treulich zu verpflegen. Nur alsdann aber würde er ihn verpflegen, wenn er ihn von Leidenschaften, von Leichtsinn und von Mißfallen an dem Verfahren der Götter und Menschen rein erhielte; denn das Verfahren der Götter muß ihm ja ihrer Vollkommenheit wegen ehrwürdig seyn, und das der Menschen muß er sich wegen ihrer Verwandtschaft mit ihm gefallen lassen. Sey es indeß auch, daß in Hinsicht auf das letztere manches beklagenswürdig sey, es rührt doch nur von Unkunde des Guten und Bösen her; und dies ist ein Gebrechen, das dem Mangel der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Weiß und Schwarz nicht im mindesten nachsteht (*).

14.

Und wenn du dreytausend Jahre leben solltest, und noch so viele Myriaden dazu; so darfst du doch nicht vergessen, daß niemand ein anderes Leben

---

(*) Folglich eben so viel Nachsicht und Schonung verdient, weil es eben so wenig von den Menschen selbst abhängt. Vgl. Anh. §. 41.

verliert, als dasjenige, was er jetzt wirklich hat, und kein anderes hat, als das verlierbare. Hierin also ist das längste Leben dem kürzesten gleich. Denn der gegenwärtige Zeitpunkt ist ja bey Allen der nämliche; und der verlorne sollte nicht der nämliche seyn (*)? Nein der verlorne erscheint überall nur wie ein Augenblick, und weder den vergangenen noch den zukünftigen kann jemand verlieren. Denn was er nicht hat, wie könnte man das ihm rauben? Diese beyden Wahrheiten also muß man sich merken. Erstens nämlich, daß alles sich in ewigem unveränderlichem Kreislaufe befinde, und daß folglich darin gar kein Unterschied seyn könne, ob jemand dieselben Dinge hundert oder zweyhundert Jahre oder eine grenzenlose Zeit hindurch beobachte (**); zum andern, daß der im höchsten Lebensalter und der am frühzeitigsten Sterbende beyde das nämliche verlieren. Denn der gegenwärtige Zeitpunkt allein ist es, dessen jeder verlustig wird, weil jeder auch diesen nur hat, und keiner verlieren kann, was er nicht hat.

(*) Εἰ καὶ τὸ ἀπολλύμενον οὐκ ἴσον. Es bedarf hier nach Weglassung des εἰ keiner Aenderung des οὐκ in ἓν, die Gataker vorschlägt. Der Satz darf, wie es in der Uebersetzung geschehen ist, nur fragweise genommen werden.

(**) S. Anh. §. 17.

15.

Alles kommt auf die Meynung an! Dies sieht man aus den Bemerkungen des Cynikers Monimus, und auch der Nutzen dieser Bemerkung wird offenbar, wenn man den wahren Gehalt derselben gefaßt hat (*).

16.

Sich selbst schändet die Seele eines Menschen vorzüglich alsdann, wenn sie aus eigener Schuld gleichsam ein Geschwür, ein Auswurf der Welt wird (und schon der, welcher über natürliche Ereignisse murret, hat aus der Natur, deren einzelne Theile doch mit dem Wesen aller übrigen zusammenhängen, sich gleichsam hinausgeworfen), demnächst aber, wenn sie irgend einen Menschen verabscheut, oder sich, wie eine Feindin (und so beträgt sie sich besonders im Zorne), ihm entgegen stürzt. Drittens schändet sie sich selbst, wenn sie sich von Sinnenlust oder Schmerz unterjochen läßt; viertens, wenn sie heuchelt, und verstellter oder lügnerischer Weise

---

(*) Die Bemerkung soll nämlich nur den wichtigen Einfluß der Meynung auf die Glückseligkeit andeuten (S. Anh. §. 42. 47.). Allein Monimus, ein Schüler des Diogenes und Krates, scheint sich auf die Seite der Skeptiker geneigt, und alle Erkenntniß für bloße Meynung erklärt zu haben. Daher jener Zusatz Antonins.

etwas thut oder redet; fünftens, wenn sie eine ihrer Handlungen und Bestrebungen auf keinen Zweck richtet, sondern unbesonnen wirkt, und ohne zu bedenken, wozu? Denn auch die kleinsten Kraftäusserungen müssen Beziehung auf einen Zweck haben, und vernünftiger Wesen Zweck ist — Befolgung der vernunftmäßigen Gesetze jenes Staats von der allerältesten Verfassung (*).

17.

Ein Punkt ist der Menschen Lebensdauer, fortströmend ihr Daseyn, dunkel ihr Gefühl, zur Fäulniß sich neigend das ganze Gewebe ihres Körpers, wandelbar ihre Seele, unenträthselbar ihr Schicksal, ununtersucht ihr Ruf. Kurz, alles, was auf den Körper sich bezieht, ist ein Strom, was auf die Seele sich bezieht, ist Traum und Dunst (**), das Leben ein Krieg oder der Aufenthalt eines Gastes, der Nachruhm endlich Vergessenheit. Was vermag denn nun dabey dem Menschen sicheres Geleit zu geben? Einzig und allein die Philosophie, und zu dieser gehört, daß er den Genius in seinem Innern

---

(*) Unter diesem Staate versteht Antonin die Welt, deren Bürger alle Menschen sind, und deren Gesetze für Alle dieselbe Gültigkeit haben. Vgl. B. III. §. 11. IV. 23. VI. 44. XII. 36.

(**) Vgl. Kap. 2.

ungeschändet und unverletzt bewahre, und über Lust und Schmerz ihn erhebe, daß er nichts zwecklos, nichts aus Trug und Verstellung thue, ein Anderer möge thun oder lassen, was er will; daß er ferner jedes ihm bestimmte Loos deswegen übernehme, weil es von daher kommt, woher er selbst gekommen ist, und endlich vor allen Dingen des Todes nur als einer Auflösung in die Urstoffe, aus denen jedes lebende Wesen zusammengefügt ist, mit ruhevollem Sinne harre. Denn wenn für diese Urstoffe selbst darin nichts Schreckliches liegt, daß der eine unter ihnen immerfort in den andern umgewandelt wird, wie könnte man die Umwandlung und Auflösung ihrer gesammten Masse furchtbar finden? Sie ist ja der Natur gemäß, und nichts von der Art ist ein Uebel.

Geschrieben zu Karnunt (*).

(*) Eine Stadt in Pannonien, welches vormals einen Theil von dem jetzigen Ungarn und Oestreich ausmachte. Hier wohnten die Marcomannen, mit denen Antonin einen langwierigen Krieg führte. Carnunt war dem Kriegsschauplatze nahe, und Antonin hatte daselbst eine Zeitlang sein Standquartier.

Drittes Buch.

I.

Nicht allein das ist zu beherzigen, daß jeder Tag an unserm Leben nage, und einen immer kleinern Theil desselben übrig lasse, sondern auch das ist beherzigungswerth, daß, wenn jemand auch länger leben sollte, es doch zweifelhaft sey, ob in der Folge seine Verstandeskraft zur richtigen Beurtheilung seiner Handlungen, und zu demjenigen Nachdenken, womit göttliche und menschliche Dinge beobachtet seyn wollen, auch immer gleich hinreichend seyn werde. Denn wenn er stumpfsinnig zu werden anfienge; so würde er zwar noch wohl athmen und vegetiren, auch würde es ihm an Einbildungen, an Begierden und dergleichen nicht fehlen; aber das Vermögen, sich selbst zu gebrauchen, seine jedesmalige Pflicht pünktlich zu berechnen, seine Vorstellungen genau zu zergliedern, und, ob er schon jetzt aus der Welt hinausgehen dürfe (*), zu überlegen, und was sonst etwa noch

(*) Die Stoiker hielten unter gewissen Bedingungen und Umständen den Selbstmord nicht nur für zulässig, sondern selbst für gesetzmäßig; aber sie drangen zugleich darauf, zuvor kaltblütig nachzuforschen, ob jene Bedingungen wirklich vorhanden, und diese Umstände wirklich eingetreten wären. S. Anh. §. 37.

eine vorzüglich geübte Vernunft erfodert, dies wäre ja bey ihm schon erloschen. Also aufraffen müssen wir uns, nicht nur, weil der Tod uns immer näher rückt, sondern auch, weil die Erkenntniß dessen, was zu thun ist, und die Kraft, es zu untersuchen, schon vor dem Tode dahin seyn kann.

2.

Auch das verdient bemerkt zu werden, daß selbst den Veränderungen, die sich an den Naturprodukten gewöhnlich einfinden, etwas Reizendes und Anziehendes eigen ist. So erhält z. B. das Brod, wenn es recht ausgebacken ist, hin und wieder Spalten; aber eben diese Zwischenräume, obgleich sie gewissermaßen gegen die absichtliche Einrichtung des Beckers erscheinen, sind doch keinesweges mißfällig; sie regen vielmehr auf besondere Art die Begierde zum Genusse auf. Eben so bekommen auch die Feigen, wenn sie vollkommen zeitig sind, Risse, und bey den abgefallenen Oliven fügt selbst die Annäherung zur Fäulniß noch der Frucht etwas besonders Liebliches hinzu. Die niedergesenkten Spitzen der Aehren, die Mähne des Löwen, der Schaum, der aus dem Rachen der Eber trieft, und viele andere Erscheinungen, die an sich betrachtet, freylich von aller Annehmlichkeit entblößt sind, gereichen doch den Produkten der Natur, weil sie an ihnen sich gesetzlich äußern, zur

Zierde, und werden dadurch anlockend (*). Hat nun vollends jemand Neigung, die Weltbegebenheiten im Großen tiefer zu untersuchen; so wird er auch hier unter den, zufolge des Caussalitätsgesetzes sich ereignenden, Veränderungen fast gar nichts wahrnehmen, was sich ihm nicht auf gewisse Weise empfehlen sollte. Und so wird er denn auch den natürlichen Rachen wilder Thiere mit nicht minderm Vergnügen sehen, als den künstlich gemahlten und durch Nachbildung dargestellten, und seinem Kennerauge wird eben so wenig die reife Schönheit einer Matrone oder eines Greises, als der jugendliche Liebreiz eines Knaben entgehen können. Kurz, es giebt viele Gegenstände der Art, die nicht jedermann, sondern nur der angenehm findet, der für die Natur und ihre Werke ächten Sinn hat.

3.

Hippokrates, der doch so viele Krankheiten

(*) Dies alles wird in der Absicht bemerkt, um zu zeigen, daß nichts in der Welt zufälliger Weise geschehe, sondern alles gewissen, obgleich von dem Menschen oft nicht erkannten Regeln gemäß erfolge, alles in der Einrichtung der Natur seinen Grund habe, alles zu einem bestimmten Zwecke da sey, und daß selbst dasjenige, was beym ersten Anblicke nur mißgestaltet, oder unnütz und schädlich zu seyn scheine, keine Ausnahme mache, folglich auch nicht von dem Atheisten oder dem Bestreiter einer göttlichen Vorsehung zum Beweise seiner Meynung angeführt werden könne. Vgl. Anh. §. 16.

heilte, erkrankte und starb. Die Chaldäer, die doch so vielen ihren Tod vorhersagten, wurden zuletzt selbst von diesem Schicksal dahingerafft. Alexander, Pompejus, und Cajus Cäsar, die doch so viele Städte von Grund aus zerstörten, und so viele Myriaden von Reitern und Fußvölkern in der Schlacht zusammen hieben, wanderten endlich auch selbst aus diesem Leben (*). Heraklit, der doch so vieles von einem Weltuntergange durch Feuer philosophirte, starb mit Ochsendung überfalbt an der Wassersucht (**). Demokrit ward durch Läuse, Sokrates durch Läuse einer andern Art aus dem Wege geräumt (***) — Wozu diese Bemerkungen? — Auch du hast dich eingeschifft, bist abgefahren, angelandet. Steig' aus! Geschieht's in ein anderes Leben; so ist ja nichts, auch dort nichts von Göttern entblößt. Geschieht's in dem Zustand der Fühllosigkeit; so hörst du ja auf, durch Schmerzen und Vergnügungen

---

(*) Vgl. IV. 48. VIII. 25.

(**) Vgl. Anh. §. 18.

(***) Antonin weicht hier in der Angabe der Todesart Demokrits von den übrigen Aussagen der Alten, denen es jedoch überhaupt an Uebereinstimmung fehlt, gänzlich ab. Daß unter den Läusen einer andern Art, denen der Tod des Sokrates zugeschrieben wird, seine nichtswürdigen Ankläger zu verstehen sind, ist offenbar. Uebrigens Vgl. VI. 47. VII. 19.

überwältigt zu werden, und einem so nichtswürdigen Gefäße zu dienen (*). Ist nicht der dienstbare Theil deines Wesens weit edler? Dieser ist dein Verstand, der Genius in dir, jenes nur Erde und Blutmasse.

4.

Bringe doch den Rest deines Lebens nicht mit Gedanken an Andere zu, wenn sie keine Beziehung auf das Gemeinwohl haben. Denn bey dem Benehmen eines Andern verweilen, sich das nur vorstellen, was dieser oder jener thut, und warum er es thut, und was er denkt, und was er ausklügelt und dergleichen, dies macht ja nur abwendig von der Sorge für seinen eigenen vernünftigen Geist. Nöthig also ist es, selbst das Zwecklose und Ueberflüßige, wie viel mehr denn das Vorwitzige und Bösartige aus der Reihe seiner Vorstellungen zu verbannen. Zur Gewohnheit muß es dir werden, nur so zu denken, daß, wenn jemand dich unvermuthet fragte: was denkst du jetzt? du sogleich mit Freymüthigkeit antworten könnest: dies und jenes dachte ich. So wird es denn auch bald sich zeigen, daß alles an dir, wie es einem geselligen Wesen geziemt, Aufrichtigkeit und Wohlwollen athme, und daß deine Gedanken sich weder auf Wohllust und Schwelgerey, noch auf Streitsucht, Neid, Argwohn oder sonst etwas beziehen,

(*) S. Anh. §. 50.

wobey das Geständniß, daß du es im Sinne habest, dich schamroth machen würde. Ja, ein solcher Mann, dem nichts wichtiger ist, als nur recht bald einer der Edlen zu seyn, stehet da, ein Priester und Gehülfe der Götter. Er pflegt des ihm beywohnenden Genius, stellt den Menschen in ihm dar, unbefleckt von Wohllüsten, durch keinen Schmerz verwundet, durch keine Schmach gebeugt, durch keine Bosheit gekränkt, als einen Kämpfer des preiswürdigsten Kampfes, des Kampfes mit Leidenschaften, von denen er nie überwältiget wird. Tief durchdrungen von Gerechtigkeitsliebe erklärt er alle über ihn verhängte Schicksale von ganzer Seele für willkommen. Selten, und nie ohne den wichtigsten und gemeinnützigsten Bewegungsgrund achtet er darauf, was ein Anderer sagt oder denkt. Nur, was seine eigene Pflicht ist, reizt ihn zur Thätigkeit; nur, was von der Allnatur über ihn selbst beschlossen ist, überlegt er ohne Unterlaß. Jenes leistet er auf die rühmlichste Art, und diesem traut er es zu, daß es gut sey, weil ja doch das Loos, das jedem Einzelnen bestimmt ist, ihm auch zweckdienlich und zweckmäßig seyn müsse. Nie vergißt er, daß alle vernünftige Wesen mit einander verwandt sind, und daß es der Menschennatur gemäß sey, für alle Menschen Sorge zu tragen. Auch sucht er niemals Ruhm von Allen, sondern von denen allein, deren Lebensweise der Natur entspricht. Denn

in Ansehnng derer, welche nicht so leben, erinnert er sich stets, wie sie zu Hause und außer dem Hause, wie sie Nachts und bey Tage sich benehmen, und mit was für Leuten sie sich herumtreiben; und auf den Beyfall solcher Menschen, die nicht einmal sich selbst gefallen können, setzt er daher gar keinen Werth.

5.

Nichts thue gezwungen, nichts ohne Hinsicht auf das Gemeinwohl, nichts ungeprüft, nichts mit Unbeständigkeit! Kein Rednerschmuck verschönere deine Gedanken (*)! Mache weder viel Worte, noch viel Wesens! Aber der Gott in dir zeige sich als den Führer eines gesetzten, erfahrnen, staatsklugen Mannes, eines Römers, eines Fürsten, der, ohne es beeidigen, oder von sonst einem Menschen bezeugen lassen zu dürfen, sich selbst in einer solchen Verfassung darstellt, worin er des Rufs zum Abschiede von diesem Leben harren darf. Stets aufgeheitert sey weder der Dienst, der von außen her geleistet, noch die Ruhe, die von Andern bereitet werden muß, dir unentbehrlich. Man muß ja von selbst aufrecht stehen, nicht aufrecht gehalten.

(*) Vgl. I. 7. 17. V. 36.

6.

Solltest du in dem menschlichen Leben noch etwas Edleres finden, als Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Mäßigung, Standhaftigkeit (*), mit einem Worte, als einen Geist, der in Hinsicht auf seine vernunftmäßige Handlungsweise mit sich selbst, und in Hinsicht auf unerwartete Ereignisse mit dem Schicksale zufrieden seyn kann — solltest du, sage ich, noch etwas Edleres entdecken, als dies; o so verwende dich dafür von ganzer Seele, und benutze das aufgefundene Beste! Erscheint dir aber wirklich nichts Edleres, als jener Genius, dem dein Inneres zur Wohnung angewiesen ward, sofern er seine eigenen Begierden sich selbst unterwürfig macht, seine Vorstellungen prüft, sich nach dem Ausdrucke des Sokrates vor den Vorspiegelungen der Sinne in Sicherheit setzt, und den Göttern seine Folgsamkeit, den Menschen seine Fürsorge widmet — findest du alles andere kleiner und unbedeutender; dann gieb auch keinem andern Dinge

---

(*) Dies sind die vier sogenannten Kardinaltugenden, die von den mehresten ältern Philosophen als die Fundamente der übrigen betrachtet, obgleich von einigen wieder auf die beyden letztern, Standhaftigkeit und Mäßigung, (Epiktets ἀνέχε καὶ ἀπέχε) reducirt wurden. Statt der Wahrheitsliebe wird gewöhnlich, und so auch von unserm Antonin, (V. 12.) die Klugheit (φρόνησις) genannt.

Raum! Hättest du einmal dich zu demselben hingewandt und verirret; so würdest du nicht mehr so ungehindert jenem dir so ganz eigenthümlichen Gute den Vorrang geben können. Unrecht also ist es, demjenigen, was vor der Vernunft und dem Staate als gut anerkannt wird, etwas ganz Heterogenes, wie z. B. den Beyfall der Menge, Macht, Reichthum, oder den Genuß der Sinnenfreuden an die Seite zu setzen. Dies alles wird, auch wenn es mit jenem genau zusammen zu stimmen schiene, doch bald das Uebergewicht haben, und Gewalt über dich ausüben. Wähle dann, wie gesagt, das Edlere mit offenem, freyem Sinne, und bleibe ihm dann ergeben! Das Edlere ist ja auch das Nützliche; und so etwas, das für dich, als vernünftiges Wesen, nützlich ist, bewahre! Ist hingegen dir etwas nur in so fern nützlich, als du ein thierisches Wesen bist; so laß es fahren, und erhalte dich nur bey nüchterner Urtheilskraft, um sicher prüfen zu können!

7.

Wähne nicht, daß etwas für deinen Vortheil zu achten sey, was dich jemals antreiben könnte, treulos zu werden, der Bescheidenheit zu entsagen, einen Menschen zu hassen, ihn in Verdacht zu ziehen, ihn zu verwünschen, dich vor ihm zu verstellen, oder nach einer Sache lüstern zu werden, wobey es der Wände und Vorhänge bedarf. Wahrlich, wer seiner Vernunft

oder dem Genius in ihm, wer den Heiligthümern der Tugend den Vorrang läßt, der wird kein so tragisches Schauspiel geben, und seufzen, der wird eben so wenig zur Einsamkeit als zu rauschenden Gesellschaften seine Zuflucht nehmen dürfen, der wird, was noch mehr ist, leben, ohne den Tod weder zu suchen noch zu fliehen, weil ihn das nicht im mindesten kümmert, ob er seiner Seele in der Hülle ihres Körpers noch einen längern oder kürzern Zeitraum hindurch habhaft bleiben werde. Ja, sollte er auch in diesem Augenblicke auswandern müssen; so wird er doch eben so leicht und gern abscheiden, als wenn er sonst etwas zu thun hätte, was er mit Ehre und Anstand thun könnte. Nur das einzige vermeidet er sein ganzes Leben hindurch, daß nämlich sein Geist nicht die Flucht ergreife, wo von den eigenthümlichen Kennzeichen eines denkenden und geselligen Wesens die Rede ist.

8.

In dem Gemüthe eines wohlerzogenen und geläuterten Menschen findet sich nichts Eyterartiges, nichts Fleckenvolles, nichts Heimschädliches. Auch entreißt ihm das Schicksal kein unvollendet gebliebenes Leben, so, wie man wohl von einem Schauspieler sagen kann, daß er vor ausgespielter Rolle von der Bühne abgetreten sey. Es ist weder etwas Pöbelhaftes noch Geziertes, weder etwas Angefesseltes noch Unzusam-

menhängendes, weder etwas Verklagbares noch Lichtscheues an ihm.

9.

Ehre die Urtheilskraft! Auf ihr beruht alles, wenn kein der Natur oder der wesentlichen Einrichtung der Vernunft widersprechendes Vorurtheil deinen herrschenden Geist einnehmen soll. Sie erfordert aber auch Besonnenheit (*), so, wie Anhänglichkeit an die Menschen, und Folgsamkeit gegen die Götter.

10.

Alles andere bey Seite geschoben, merke dir nur dies Wenige (**)! Dabey aber bedenke zugleich, daß jeder nur den gegenwärtigen Zeitpunkt, das heißt, nur diesen Augenblick, lebe. Alle andere Zeitpunkte sind entweder schon durchlebt, oder sie liegen noch im Dunkeln. Unbedeutend also ist die Zeit, worin jeder lebet, unbedeutend der Erdwinkel, wo er lebet, unbedeutend endlich selbst der langwierigste Nachruhm. Denn dieser windet sich ja doch nur durch eine

---

(*) Ἀπροπτωσια. Sie ist nach der Definition des Zeno beym Diogenes von Laerz das wissenschaftlich gebildete Vermögen, die Fälle zu unterscheiden, wo man Beyfall zu geben oder zu verweigern hat, und gehört wesentlich zu dem Charakter des stoischen Weisen, der alles Trügliche und Irrige aus seinem Gedankensysteme verbannt haben muß.

(**) Was nämlich in den vorhergehenden Abschnitten enthalten ist.

Folgenreihe von schnell dahinsterbenden Menschenkindern fort, die oft nicht einmal mit sich selbst, viel weniger mit einem schon längst Verstorbenen bekannt sind.

II.

Den angeführten Tugendmitteln werde hier noch das einzige hinzugesetzt: Bilde dir jedesmal von dem Gegenstande, der dir in der Sinnenwelt erscheint, eine bestimmte Definition, so, daß du denselben ganz, wie er ist, nach seinem wahren Wesen und nach allen seinen unterscheidenden Merkmalen anschauend erkennen, und sowohl ihn selbst, als auch die Bestandtheile, woraus er zusammengesetzt ist, und in welche er wieder zerlegt werden kann, mit dem ihnen eigenthümlichen Namen bezeichnen lernest. Denn nichts ist der Geistesveredlung so beförderlich, als das Vermögen, jeden Gegenstand, der uns im Leben aufstößt, nach einer wichtigen Methode zu untersuchen, und ihn stets von der Seite anzusehen, wo es auffallend wird, mit welcher Welt er in Verbindung stehe, und wie groß seine Nutzbarkeit sey, welchen Werth er für das Universum habe, und welchen für den Menschen, sofern dieser ein Bürger jenes höhern Staates ist, zu dem die übrigen Staaten gleichsam nur wie einzelne Familien gehören. Sprich: „Was ist denn das eigentlich, was jetzt meine Sinnlichkeit afficirt? Aus welchen Theilen ist es zusammengesetzt? Und wie lange kann

es seiner Natur nach wohl dauren? Welcher Tugend bedarf ich in Hinsicht auf dasselbe? Der Gelindigkeit? des Muths? der Wahrheitsliebe? Oder der Treue, der Aufrichtigkeit, der Genügsamkeit u. s. f.?“ In einzelnen Fällen mußt du deshalb auch sagen: „Dies kommt von Gott, und jenes zufolge einer nothwendigen und innigen Verkettung der Umstände, oder zufolge eines ungefähren, und doch gleichfalls nothwendigen, Zusammenflusses derselben (*), und das hingegen von einem Menschen, der mit mir von Einem Stamme, von Einem Geschlechte entsprossen, und mein Gesellschafter ist. Er weiß nur nicht, was seiner Natur gemäß sey. So unwissend bin ich indeß nicht. Ich will mich deshalb auch so gegen ihn betragen, wie es die Natur einer Gesellschaft erfordert, wohlwollend und gerecht, und übrigens in gleichgültigen Dingen (**), je nachdem sie es verdienen, mit ihm gemeinschaftliche Sache machen.

(*) Unter einem Ungefähr oder einem Zufall versteht Antonin nur das, wovon die Ursachen nicht ergründet oder übersehen werden können, und was deshalb unerwartet ist, aber dabey doch eigentlich noch immer in dem allgemeinen Nexus der wirkenden Weltkräfte seinen Grund hat. Vgl. II. 3. u. Anh. §. 22.

(**) Gleichgültige Dinge oder Mitteldinge (μέσα) sind hier alle Angelegenheiten der Menschen, alle Unternehmungen und Beschäftigungen, die an sich selbst mit

12.

Wenn du jedesmal in Gemäßheit der gesunden Vernunft mit Fleiß, mit Anstrengung, mit Heiterkeit dich wirksam beweisest, und nichts als dieses allein beabsichtigest — wenn du unverrückt deinen Genius, als solltest du ihn sogleich zurückgeben, rein bewahrest — wenn du ihm anhängig bleibst, und, weder durch Hoffnung noch durch Furcht umhergetrieben, dich an deiner jedesmaligen naturgemäßen Wirksamkeit und an der heldenmüthigen Wahrheitsliebe in deinen Reden und Aussprüchen genügen lässest — dann wirst du ein glückliches Leben führen! Und da ist niemand, der hieran dich hindern könnte.

13.

Wie die Wundärzte ihre eisernen Instrumente zum Behuf schleuniger Operationen allezeit zur Hand haben, so halte du auch die Grundsätze in Bereitschaft, nach denen du göttliche und menschliche Dinge zu beurtheilen, und, eingedenk des Verhältnisses, worin

---

der Tugend weder in Uebereinstimmung noch im Widerspruche stehen, und nur nach Maasgabe ihrer Wichtigkeit, und ihrer Nutzbarkeit für die Gesellschaft zu schätzen sind, übrigens aber blos durch die Art des Benehmens dabey der Tugend förderlich oder hinderlich werden können. (S. z. B. Gellius N. A. II. 7.) Hierin darf und soll der Weise auch mit den Lasterhaften gemeinschaftliche Sache machen. Vgl. Anh. §. 47.

beyde mit einander stehen, alle, und selbst die kleinsten, Unternehmungen auszuführen hast. Denn du wirst nichts Menschliches ohne Hinsicht auf das Göttliche vollkommen zu Stande bringen, und so auch umgekehrt (*).

14.

Irre nicht länger umher! Du kannst ja doch deine Denkwürdigkeiten (**) so wenig, als die Thatengeschichte der alten Römer und Griechen, und die Bücherauszüge lesen, die du für dein Alter bey Seite gelegt hast (***). Strebe zum Ziele, und laß ab von eitlen Hoffnungen (****)! Eile dir selbst zu Hülfe,

---

(*) Menschlich ist das, was vernunftmäßig oder moralisch gut ist. (S. Anh. §. 32.) Die Stelle deutet also auf den unzertrennbaren Zusammenhang zwischen Moral und Religion hin. (Vgl. Anh. §. 37.) Niemand kann, der Meynung Antonins zufolge, moralisch gut seyn, ohne zugleich religiös zu seyn, so, wie denn auch umgekehrt Religiosität ohne Moralität nicht statt finden kann.

(**) Antonin hatte unter dem Titel τὰ ὑπομνήματια die merkwürdigsten Vorfälle aus seiner Lebensgeschichte aufzuzeichnen angefangen, aber damit nicht fortgefahren. Vgl. I. 17.)

(***) Vgl. II. 2. 3. VIII. 8.

(****) Der Sinn ist: Verschiebe die Ausübung des Guten nicht bis in dein ungewisses Alter! Mache vielmehr schon jetzt von den Weisheitsregeln Gebrauch, die du durch eigene Erfahrung und eigenes Nachdenken aufs

wenn du etwa noch auf erlaubte Art für dich selbst sorgest!

15.

Diejenigen, die nicht wissen, wie vieldeutig die Wörter: Stehlen, Aussäen, Kaufen, Ruhen sind — wie könnten sie sehen, was zu thun ist, da dies doch auch nicht mit den Augen, sondern mit einer andern Art des Gesichts geschehen muß (*)?

---

gefunden, oder aus Büchern gesammelt und niedergeschrieben, oder aus der Geschichte der Vorzeit abstrahirt hast! Dies ist das Ziel, dem du zustreben sollst. Umherzuirren, oder blos über deine Pflichten zu raisonniren, (vgl. X. 16.) geziemet sich nicht.

(*) Die Stelle ist dunkel. Aus den letztern Worten indeß, die sich nur auf das τὸ ὁρᾶν τὰ πρακτέα beziehen können, läßt sich schließen, daß die vorhergegangenen nur als Vordersatz zu betrachten sind. Nimmt man nun die ganze Stelle fragweise, und das ἴσασι als Participium; so ist der Sinn folgender: Denn, die gar nicht nachdenken, die immer nur bey der ersten einfachsten Bedeutung der Wörter stehen bleiben, die z. B. nie auf den Einfall kommen, daß es auch eine Art von Diebstahl sey, wenn man Andern ihre Gesundheit, ihren guten Namen, ihre Ruhe und Zufriedenheit raubt, und daß mithin auch ein solches Verfahren eben so viel Abscheu verdiene, als Diebstahl — denen sollte das ὁρᾶν τὰ πρακτέα eigen seyn? Sehen, was zu thun ist, erfordert nicht bloß Augen, sondern auch Ueberlegung.

16.

Leib, Seele, Verstand! Dem Leibe die Sinne, der Seele die Begierden, dem Verstande die Grundsätze (*)! Durch äussere Erscheinungen afficirt werden, kommt auch dem Viehe zu. Durch Begierden marionettenmäßig umhergezerrt werden, haben gleichfalls die Thiere und jene Halbmenschen (wie ein Phalaris und Nero) und jene Gotteslängner, jene Vaterlandsverräther und Frevler hinter verschlossenen Thüren mit einander gemein. Wenn also in Hinsicht auf diese benannten Eigenschaften hier durchgängige Gleichheit vorwaltet; so bleibt dem Edlen nur das als etwas Eigenthümliches übrig, daß er in allem, was pflichtmäßig scheint, den Verstand zu seinem Führer mache, daß er die Schicksale, die über ihn beschlossen sind, mit Liebe umfasse, daß er den Genius, der seinem Innern zum Bewohner gegeben ward, nicht verunreinigen, oder durch ein Gewühl imaginärer Vorstellungen verwirren lasse, sondern ihn heiter erhalte, ihm, wie einem Gotte, mit Anstand folge, und nichts rede, was der Wahrheit, nichts thue, was der Gerechtigkeit zuwider ist. Und sollten dann auch alle Menschen in sein redliches, ehrbares, wohlgemüthiges Leben Mißtrauen setzen; so wird er deshalb doch eben so wenig über jemanden aufgebracht

---

(*) S. Anh. §. 27.

seyn, als von dem Pfade abweichen, der zu einem Lebensziele führt, bey welchem man nur rein, nur still und getrost und in sein Schicksal ohne Zwang sich fügend ankommen darf.

Viertes Buch.

I.

Wenn das höhere Wesen in uns sich der Natur gemäß verhält; so ist es auch bey allen Ereignissen in einem solchen Zustande, daß es jedesmal zu dem, was thunlich und erlaubt ist, sich ohne Mühe bequemen kann. Denn es hat alsdann ja keine Vorliebe zu irgend einem bestimmten Gegenstande des Begehrens, sondern strebt selbst nach den gepriesensten Gütern nur bedingungsweise, und macht dasjenige, was ihm an deren Statt zugeführt wird, sich selbst zu einem solchen Gegenstande (*). So wird auch Feuer durch das, was hineinfällt, nur verstärkt. Ein schwaches

(*) Gleichgültige Dinge, d. h. solche, die an sich weder gut noch böse sind, dürfen nach Maasgabe ihres Werths (vgl. B. III. K. 11.) begehrt werden; aber doch auch selbst die wichtigsten unter ihnen, (τὰ προηγμένα) denen wirklich Nutzbarkeit zugeschrieben werden muß, (s. Anh. §. 47.) nur bedingungsweise, (μετ' ὑπεξαιρέσεως) d. h. wenn das Schicksal an ihrer Stelle andere Dinge, oder sogar die entgegengesetzten Uebel zuschickt, so müssen auch diese an die Stelle der begehrten Dinge treten, und gleichfalls von dem Weisen begehret werden, zumal da sie niemals wahre Uebel seyn können. Vgl. B. II. K. 11. VIII. 41. u. Anh. §. 35.

Licht würde dadurch ausgelöscht werden; aber die blendende Flamme vermag das Hineingeworfene schnell sich anzueignen und zu verzehren, und sie lodert dabey nur noch höher empor.

2.

Keine deiner Handlungen sey zwecklos; durch jede werde ein Gesetz der Lebenskunst erfüllt!

3.

Viele suchen die Verborgenheit auf einem Landgute, oder an der Meeresküste, oder auf einem Berge, und auch du pflegst darnach mit heisser Sehnsucht dich umzusehen. Aber das ist ja höchst thörigt, da du, zu welcher Stunde du willst, dich ja nur in dich selbst verbergen darfst. Nirgends ist doch der Mensch in einer stillern und geräuschlosern Verborgenheit, als in seiner eigenen Seele, zumal, wenn ihr Inneres solche Eigenschaften hat, die ihn, so oft er ihnen nachhängt, unverzüglich in völlige Ruhe versetzen. Und unter einer solchen Ruhe verstehe ich nur eine harmonische Geistesstimmung. Ziehe dich also oft zur Erholung in eine solche Verborgenheit zurück! Kurz und einfach sind ja die Lehren, deren du dich nur erinnern darfst, um sogleich von allem Unmuthe dich loszuwinden, und auch in diejenigen Verhältnisse, die du verlassen hattest, ohne Murrsinn zurückkehren

zu können. Und was sollte dich auch wohl mürrisch machen? Etwa die Bosheit der Menschen? Dann überdenke doch nur den Grundsatz, daß jedes vernünftige Wesen nur um des andern willen da sey, und daß es zur Gerechtigkeit gehöre, einander zu dulden, und daß viele nur unvorsätzlich sündigen, und viele andere, die als feindselige, argwöhnische, haßvolle, streitsüchtige Menschen die sterbenden Glieder streckten, schon zu Staube geworden seyen! Davon also laß ab! — Doch — vielleicht wirst du über die Zufälle mürrisch, die dir des Ganzen wegen zugemessen sind. Nun so erinnere dich denn der Alternative: „Entweder eine Vorsehung, oder ein Ohngefähr“ — (*) oder auch der Beweisgründe, woraus erhellet, daß die Welt einem Staate gleiche (**). — Aber vielleicht ängstigen dich deine körperlichen Umstände? — So bedenke denn, daß die Vernunft, nachdem sie einmal, sich selbst sammelnd, ihrer eigenen Kraft sich bewußt worden ist, weder in die Sache des leise noch des unsanft bewegten Lebensgeistes sich verwickeln lasse, und übrigens beharre bey den Grundsätzen, die du in Beziehung auf Schmerz und Sinnenlust dir schon eigen gemacht hast! — Vielleicht aber treibt dich kleinliche Ruhmsucht umher? — So siehe denn hin

---

(*) S. Anh. §. 20.

(**) S. Anh. §. 16.

auf das Grab der Vergessenheit, in welches alles hineinstürzt, auf das Gewirre des unerfahrnen Menschenhaufens um dich her, auf die Eitelkeit des Lobgetönes, und die Wandelbarkeit und Blindheit derer, von denen es herrührt, und den engen Raum, auf den es eingeschränkt bleibt. (Denn die ganze Erde ist ja nur ein Punkt, und — welch ein Plätzchen deine Wohnung auf derselben! Und hier — in welcher Anzahl und von welcher Art die Lobredner?) Denke also doch endlich auf deinen Rückzug in jenes Theilchen deiner selbst, und laß vor allen Dingen dich nie zerstreut, nie widerstrebend finden! Sey vielmehr freysinnig, und siehe jeden Gegenstand so an, wie es einem Manne, einem Menschen, einem Staatsbürger, einem sterblichen Wesen geziemet! Uebrigens habe dann unter allen Wahrheiten, die dir gegenwärtig bleiben müssen, vorzüglich folgende beyden vor Augen: erstens, daß die Sinnenwesen selbst deine Seele nicht berühren, sondern ruhig ausserhalb derselben stehen, und daß folglich Unruhen allein aus den Meynungen in dir entspringen (*); zum andern aber, daß alles, was du hier siehest, wer weiß, wie bald? verändert und verschwunden seyn werde. Und wie vielen Veränderungen bist du nicht selbst schon unterworfen gewesen! Das erwäge doch ohne Unterlaß!

(*) S. Anh. §. 47.

Vom Wechsel hängt die Welt (*), das Leben von der Meynung ab (**).

4.

Ist das Denkvermögen uns allen gemein; so muß auch die Vernunft, vermöge welcher wir vernünftige Wesen sind, uns gemein seyn. Wenn das ist; so haben wir auch eine gemeinschaftliche Vernunft, in so fern sie das Thun und Lassen vorschreibt (***). Wenn das ist; so giebt es auch nur einerley Gesetz (****). Wenn das ist; so sind wir Glieder eines Staats, und gehören folglich zu einem gewissen Staatskörper.

(*) S. Anh. §. 17.

(**) S. Anh. §. 41 f. 47.

(***) Antonin schließt von dem Allgemeinen auf das Besondere. Wenn alle Menschen ohne Ausnahme das Vermögen haben, zu denken (Begriffe und Urtheile zu bilden), so muß ihnen auch das Vermögen, vernünftig zu denken (Begriffe und Urtheile nach Principien zu formen, und dadurch ihnen Uebereinstimmung zu geben), gemein seyn, und eben so auch das Vermögen, nach Principien zu bestimmen, wie man sich verhalten soll, um sein Verhalten mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Könnten sie überhaupt nicht denken; so würden sie auch nicht vernünftig (regelmäßig) denken und wollen können. Die Regeln des Denkens sind überall dieselben, folglich müssen es auch die Regeln des Wollens seyn. Vgl. Anh. §. 31. 41.

(****) S. Anh. §. 28.

Wenn das ist, so ist die Welt einem Staate gleich. Denn wer könnte einen andern Staatskörper, zu welchem das ganze Menschengeschlecht zusammengenommen gehörte, namhaft machen? Und woher anders also sind Denkvermögen, Vernunftkraft und Gesetzgebungsrecht herzuleiten, als aus eben jenem allgemeinen Staate (*)? Wie die irrdischen Theile an mir von Erde herrühren, die feuchten wieder von einem andern Elemente, die geistigen aus dieser, die warmen und feurigen aus jener besondern Quelle (denn aus Nichts entsteht nichts, wie es denn auch nicht ins Nichts übergeht) (**): so muß ja auch das Denkvermögen irgendwo seinen Ursprung haben (***).

5.

Der Tod ist eben so, wie die Geburt, eine geheime Wirkung der Natur — Auflösung in dieselben Elemente, aus denen die Zusammensetzung erfolgte — also durchaus nichts, dessen sich jemand zu schämen hätte, nichts, was einem denkenden Wesen gegen die Ordnung oder die Regel seiner Organisation zu verstoßen scheinen sollte.

(*) Wollte sie jemand anderswoher leiten; so würde er außer dem Universum noch ein anderes Etwas annehmen. Vgl. übrigens Anh. §. 9. 27.

(**) S. Anh. §. 13. 51.

(***) S. Anh. §. 14.

6.

Daß Menschen dieser Art also verfahren, ist ja eine Nothwendigkeit (*). Wer das nicht will, der will nicht, daß der Feigenbaum Saft habe. Erwäge also doch überhaupt, daß ihr beyderseits, du sowohl als jener, in kurzer Zeit sterben werdet, und bald nachher werden nicht einmal eure Namen mehr übrig seyn.

7.

Laß den Wahn schwinden, und auch das Wehe mir! wird verschwunden seyn. Mit dem Wehe mir! ist aber auch das Wehe dahin (**).

8.

Was den Menschen selbst nicht verschlimmert, das verschlimmert auch sein Leben nicht, verletzt ihn weder äußerlich noch innerlich.

9.

Die Natur muß, wenn sie Nutzen schaffen soll, so und nicht anders wirken.

10.

Alle Ereignisse ereignen sich rechtmäßiger Weise. Wenn du sorgfältig beobachtest; so wirst du es finden. Ich sage nicht blos, der Naturordnung, sondern der Gerechtigkeit gemäß, und

---

(*) S. Anh. §. 40. ff.

(**) Vgl. Kap. 3. u. VII. 14. VIII. 40. 47. 49.

gleichsam gelenkt von einem Wesen, das alles nach Verdienst abmißt. Fahre denn fort, dies zu beobachten, und dann thue alles, was du thust, mit dem Bestreben, ein so rechtschaffener Mensch zu seyn, wie es ganz eigentlich dem Begriffe, rechtschaffen, entspricht! Dies sey die Regel deiner gesammten Wirksamkeit!

11.

Nimm die Sachen nicht etwa so, wie sie der Schmähsüchtige beurtheilt, oder von dir beurtheilt zu sehen wünscht, sondern untersuche, wie es der Wahrheit gemäß sich mit ihnen verhalte!

12.

Vorzüglich folgende zwey Regeln mußt du stets dir gegenwärtig halten: erstens nämlich, nur das zu thun, was die königliche Gesetzgeberin, Vernunft, um des Menschenwohls willen, einschärft; zweytens, deine Meynung zu ändern, sobald jemand auftritt, der sie berichtiget, und dich zum Abweichen von derselben beweget. Allemal indeß muß einer solchen Abweichung die Ueberzeugung, daß sie rechtmäßig oder dem Gemeinwohl förderlich sey, nicht aber, daß sie Vergnügen oder Ehre verheiße, zum Grunde liegen.

13.

Hast du Vernunft? — „Allerdings!“ — Warum brauchst du sie denn nicht? Denn wenn diese

das Ihrige thut, was willst du denn sonst noch (*)?

14.

Du existirtest als ein Theil des Universums, und in ihm, dessen Produkt du wareſt, wirst du dich wieder verlieren, oder vielmehr, du wirst vermittelst einer Umwandlung in das System der Keimstoffe desselben wieder aufgenommen werden (**).

15.

Viele Körner Weihrauchs fallen auf denselben Altar, das eine zwar früher, und später das andere; allein darauf kommt gar nichts an (***).

16.

Innerhalb zehn Tagen werden diejenigen, denen du jetzt nur ein affenähnliches Thier zu seyn scheinest, dich für einen Gott halten, wenn du zur Achtung vor den Grundsätzen der Vernunft dich hinüberwendest.

17.

Daß du nur nicht zehntausend Jahre durchleben

(*) Warum begehrst du z. B. noch Lohn oder Beyfall u. dgl. S. Anh. §. 36.

(**) S. Anh. §. 51.

(***) Der Sinn ist: Alle werden wir dem Tode zum Opfer. Das früher oder später macht in der Sache keinen Unterschied. Vgl. Kap. 48—50. II. 14. IV. 50. IX. 33.

zu können wähnest! Schon erhebt sich der Todesbote! So lange du lebst, so lange du kannst, sey tugendhaft!

18.

O wie viel Muse gewinnt der, welcher nicht etwa darauf, was sein Nachbar zu sagen, zu thun, zu denken pflegt, sondern nur darauf sieht, was er selbst thut, damit es rechtmäßig sey und untadelhaft! Und das geziemt auch dem Tugendfreunde (*), sich nicht nach dem schwarzen Charakter Anderer umzusehen, sondern mit unverwandtem Blick seinen Lauf in gerader Linie fortzusetzen.

19.

Wer ängstlich um den Nachruhm buhlt, bedenkt es nicht, daß jeder, der seiner erwähnet, bald selbst des Todes seyn werde, und so auch nachher wieder, wer diesem folgt, bis endlich der ganze Ruhm, fortgepflanzt nur durch sterbliche Bewunderer, mit ihnen ausgestorben ist. Gesetzt aber auch, sie wären unsterblich, die deinen Ruhm forrpflanzen, unsterblich also auch dieser Ruhm selbst — was liegt denn nun dir daran? Und ich frage nicht einmal, was liegt dem Todten, sondern, was liegt selbst dem

---

(*) Statt ἢ κατὰ τὸν ἀγαθὸν, welches hier keinen Sinn giebt, glaubte ich dem Zusammenhange gemäß ἢ πρὸς τε (πρὸς) τὸν ἀγαθὸν lesen zu müssen. Alle Kritiker fanden hier noch eine Aenderung nothwendig.

Lebendigen daran? Woher das Lob, als etwan aus einer Art von Politesse (*)? Du setzest also ja unschicklicher Weise in demselben Augenblicke, wo du von dem Gerede eines Andern dich abhängig machst, deine natürliche Würde bey Seite.

(*) Auch diese Stelle wird hier anders, als gewöhnlich, erklärt. Der Lobende schmiegt sich dem Gelobten gleichsam nur an, billigt, was dieser billigt, erklärt für wichtig, was dieser dafür erklärt u. s. f. und doch ist das oft nicht seine wahre Gesinnung. Er hat geheime Privatabsichten, will richtigen Geschmack, richtige Beurtheilungskraft verrathen u. dgl. — Das οἰκονομία kommt nirgends beym Antonin in einer ganz guten Bedeutung vor (S. IV. 51. XI. 18.), und auch hier scheint es um des folgenden Satzes willen keine solche Bedeutung haben zu können. Vielmehr steht eben dieser letzte Satz der gewöhnlichen Erklärung („was ist das Lob, wenn es nicht etwa irgend einen Nutzen gewährt?“) entgegen, wie viel auch von der Meynung der Stoiker in dieser Rücksicht beygebracht werden möge. Ich lese daher in Beziehung auf δι' οἶκον. anstatt τί ὁ ἔπαινος entweder δι' ὃ oder διατί ὁ ἔπαινος, und kurz vorher in Beziehung auf τί ἓν τοῦτο πρὸς σέ; statt ὅτι πρὸς τὸν τεθνηκότα nur τί πρ. τ. τεθν., und schiebe das Fragzeichen nach ζῶντα ein. Der Sinn bedarf alsdann keiner Erläuterung. Das Lob hat keine ganz lautere Quelle, und kann daher auch den, welchem wahre Würde eigen ist, unmöglich interessiren. Vgl. III. 10. IV. 3. 20. 33. VIII. 21. u. a. St.

20.

Kurz (*), alles Gute, von welcher Art es auch sey, ist gut an sich, und in sich selbst vollendet. Das Lob ist kein Bestandtheil seiner Natur, weil es gelobt weder schlimmer noch besser wird. Dies gilt selbst von dem, was man im gemeinen Leben gut nennt, wie z. B. von Produkten der Natur und der Kunst. Das wahrhaft Gute bedarf wahrlich keines Anhängsels, eben so wenig, als das Naturgesetz oder die Wahrheit, eben so wenig als Wohlwollen oder Bescheidenheit. Wie könnte so etwas durch Lob erst gut, durch Tadel fehlerhaft werden? Was benimmt es dem Smaragd, was dem Golde, dem Elfenbeine, dem Purpur, was einem Messer, einem Blümchen, einem Bäumchen von seinem Werthe, wenn es nicht gelobt wird?

21.

„Wenn die Seelen fortdauren, wie konnte wohl der Luftraum sie alle von jeher aufnehmen?“

Aber wie konnte die Erde alle die Leichname aufnehmen, die so viele Jahrhunderte hindurch begraben worden sind? So, wie diese nach einer bestimmten Zeit ihres Aufenthalts in derselben verwandelt und aufgelößt andern Todten Platz machen, so verwandeln sich ja auch die in die Luft versetzten Seelen,

---

(*) Aus dem vorigen Kapitel wird λοιπὸν hieher gezogen.

wenn sie eine Zeitlang dort verweilt haben. Sie zerfließen, werden geläutert, in das System der Urkeime des Universums aufgenommen, und auf diese Art machen auch sie ihren nachkommenden Ansiedlerinnen Raum. Dies also läßt sich unter Voraussetzung der Seelenfortdauer auf jene Frage antworten. Indessen muß dabey doch nicht blos auf die Menge der auf solche Weise begrabenen Leichname, es muß auch auf die Menge der Thiere Rücksicht genommen werden, die wir und andere Thiere täglich zu unserer Speise machen. Welch eine große Anzahl derselben wird verzehrt, und auf die Art gleichsam vergraben in dem Körper der Nahrungsbedürftigen! Und doch faßt sie dieser Raum, weil sie hier in Blut übergehen, oder in lüftige oder feurige Theilchen umgestaltet werden. — Woher aber die Einsicht in diese Wahrheit? — Aus der Unterscheidung zwischen Materie und wirkender Kraft (*).

22.

Irre nicht umher, sondern das Recht sey es, dem du jedes Bestreben widmest, und das Begreifliche, das du bey jedem Gedanken in Schutz nimmst!

23.

Mir ist alles harmonisch, was mit dir, o Welt,

(*) S. über diesen Abschnitt im Anhange. §. 12. 50 f.

harmonirt. Es kommt mir nichts zu früh oder zu spät, was dir zu gelegener Zeit erscheint. Alles ist mir süße Frucht, was, o Natur, deine Jahreszeiten liefern. Von dir ist alles, in dir alles, für dich alles. Jener sagte: O du geliebte Cecrops-Stadt (*)! Und du wolltest nicht sagen: O du geliebte Gottes-Stadt?

24.

„Laß dich nur in wenige Geschäfte ein, sprach jener (**), wenn du frohes Muthes seyn willst!“ Warum nicht lieber: Laß dich in die nöthigen Geschäfte ein, das heißt, in diejenigen, welche die Vernunft eines Wesens, das von Natur gesellig ist, erfordert, und auf die Art, wie sie es erfordert? Dies nämlich wirkt nicht allein jenen Frohsinn, der aus einer anständigen Geschäftigkeit, sondern auch denjenigen, der aus einer Geschäftigkeit in enger Sphäre entspringt. Denn wenn man nur das Unnöthige, das sich in den mehresten unserer Reden und Handlungen befindet, bey Seite schaffen wollte; so würde man schon mehr Muse und weniger Unruhe haben. Man hat also in jedem Falle bey sich selbst zu überlegen, ob nicht dies oder jenes zu dem Unnöthigen gehöre. Dann aber muß man auch

---

(*) Cecrops, der Erbauer Athens.

(**) Demokrit. S. Senec. de ira. L. III. c. 6.

nicht blos Geschäfte, sondern auch Gedanken, wenn sie unnöthig sind, von sich abwehren, zumal, da mit den letztern die überflüßigen Geschäfte von selbst wegfallen.

25.

Versuche es doch nur, wie sie dir vonstatten gehe, die Lebensweise jenes gutgesinnten Menschen, der das Schicksal, das von der Natur ihm zugemessen ist, sich wohlgefallen läßt, und bey seiner eigenen rechtmäßigen Handlungsart und seiner wohlwollenden Gemüthsstimmung sich beruhigt.

26.

Hast du dir nun dies gemerkt? — Nun, so merke denn auch folgendes: Beunruhige dich selbst nicht! Bleibe dir selbst gleich! — Beleidigt dich jemand? — Er beleidigt sich selbst. — Widerfährt dir etwas Gutes? — Von Anbeginn her wurde alles, was dir wiederfährt, von der Natur bestimmt und beschlossen. — Ueberhaupt aber bedenke, daß das Leben kurz sey, und daß man jeden Augenblick durch überlegtes Rechtthun sich zum Gewinnste machen müsse. Auch in Erholungsstunden also sey nüchterner Sinn dir eigen!

27.

Ist die Welt ein geordnetes Ganze, oder ist sie ein Gemisch (*)? Sie ist zwar zusammengemischt,

---

(*) Statt κόσμος zu Anfange dieses Kapitels muß vielleicht

aber doch mit Ordnung. Und wie könnte auch wohl in Dir Ordnung Statt finden, im Ganzen aber Unordnung? Auf diese Art wäre ja eine solche Unordnung allem zerstreuten Mannichfaltigen ungeachtet seiner harmonischen Verkettung zuzuschreiben (*).

28.

Ein schwarzer Charakter ist ein weibischer und verstockter Charakter, unbändig und viehisch, kindisch, faul und tückisch, possensüchtig, treulos und tyrannisch.

29.

Ist der ein Fremdling in der Welt, wem es unbekannt ist, was in ihr existirt; so ist der nicht weniger Fremdling, der das nicht kennt, was geschieht. Ein Flüchtling ists also auch, wer die bürgerliche Verfassung flieht; ein Blinder, wer das Auge des Verstandes verschließt; ein Bettler, wer eines Andern bedarf, und nicht alle Erfordernisse des Lebens an sich selbst hat; ein Auswurf der Welt, wer sich selbst so weit wegwirft, daß er deswegen, weil die Weltbegebenheiten ihm nicht gefallen, sich gegen die Weis-

---

ἢ τε gelesen, und der ganze Satz als Frage genommen werden. Das Folgende scheint sonst gar nicht passend zu seyn. Uebrigens wird hier im Original mit dem Worte κοσμος gespielt, welches sowohl die Welt, als Ordnung bezeichnet. In der Uebersetzung hat das Wortspiel versetzt werden müssen.

(*) S. Anh. §. 3. 16.

heit der allwaltenden Natur empört (und doch ist ja sie, die dies alles herzuführt, eben diejenige, die auch dich hervorgebracht hat!); ein Abtrünnling des Staats, wer den Seelen vernünftiger Wesen mit seiner eignen, die doch dieselbige Natur hat, abtrünnig wird.

30.

Hier bleibt jemand Philosoph, auch ohne Rock, dort jemand, ohne Buch, da jemand fast halb nackend. Ich habe kein Brod, ruft er aus, aber der Vernunft bleibe ich treu. Und ich (sagt der andere) muß in meinem Lehrstande darben, und bleibe dennoch dabey.

31.

Die Kunst, die du gelernt hast, sey dir lieb! Sie genüge dir! Aber den übrigen Theil deines Lebenspfades durchwandle als ein Mensch, der alle seine Angelegenheiten den Göttern von ganzer Seele überläßt, und keinem seiner Mitmenschen sich als Tyrann oder als Sklave darstellt.

32.

Rufe nur einmal z. B. die Zeiten Vespasians vor deine Seele zurück, und du wirst alles finden, wie jetzt. Da waren Menschen, welche heyratheten, und welche Kinder erzogen, Kranke und Sterbende, Kriegsleute und Festfeyrende, Handelsmänner und Landwirthe, Schmeichler und Großprahler, Argwöhnische und Heimtückische; da waren Menschen, die den Tod eines Andern ersehnten, sich über ihre

gegenwärtigen Umstände beklagten, verliebt, habsüchtig waren, nach dem Consulate, nach der Oberherrschaft strebten u. s. w. Wo ist denn nun das Leben derselben (*)? Nirgends mehr! — Von da gehe zu den Zeiten Trajans hinüber! Ueberall wieder dasselbige! Jeder hat sein Leben mit dem Tode vertauscht. — Eben so beobachte auch andere ausgezeichnete Perioden in der Geschichte ganzer Völker, und siehe, wie viele, die auf einen erhabenen Posten gestellt waren (**), gefallen, und in ihre Elemente wieder aufgelöset worden sind! — Vorzüglich aber wende deinen Blick zu jenen hin, an denen du selbst es wahrnahmst, wie sie, hingerissen zu eitlen Dingen, es unterließen, das zu thun, und dem standhaft anzuhangen, und bey dem sich zu beruhigen, was ihrer eigenen Natureinrichtung angemessen war! Und hier also wird es auch nöthig seyn, zu erwägen, daß die Sorgfalt, die man auf irgend

---

(*) ὅπῃ ἔν statt ἀκῆν.

(**) μικρὸν für μικρὸν, und καταπαθέντες für καταντηθέντες. — Μετὰ steht, wie mehrmals, anstatt εἰς. Der Zusammenhang empfiehlt diese leichten Abänderungen. Sie sind nicht nur dem ἔπεσον gemäß, sondern stimmen auch zu den „ausgezeichneten Perioden der Völkergeschichte“ wo allemal auch ausgezeichnete Männer vorhanden waren. Außerdem kann καταντηθέντες nicht wohl für sich allein ohne weitern Zusatz bestehen, und es bleibt immer hart, das Wort, wie Gataker, durch: quum in rebus istiusmodi enixe se contendissent, zu übersetzen.

ein Geschäft verwendet, jederzeit durch den besondern Werth desselben ihr bestimmtes Maas erhalten müsse. Denn auf die Art, wenn du nämlich mit Kleinigkeiten dich nicht mehr, als sichs gebührt, befassest, wirst du von Ueberdruß nie ergriffen werden.

33.

Wörter, die vormals gangbar waren, sind jetzt dunkle Ausdrücke. Eben so sind auch die Namen derer, die man vormals so hoch pries (wie Kamillus, Cäso, Volesus, Leonnatus), jetzt gleichsam dunkle Ausdrücke geworden, und in kurzer Zeit wird das auch mit einem Scipio und Kato, nachher eben so mit August und Hadrian und Antonin der Fall seyn. Alles entschwindet, wird bald einem Mährchen gleich, und sinkt dann bald gänzlich in den Strom der Vergessenheit hinab. Ja, dies gilt selbst von denen, die gleich Wundern der Welt ihre Strahlen verbreiteten. Denn die übrigen haben freylich kaum ihre Seelen ausgehaucht; so sind ihre Namen schon unbekannt und unerhört. Und was wäre denn auch selbst ein vollkommen ewiger Nachruhm? — Ein vollkommenes Nichts! — Was bleibt also übrig, wornach man ringen darf? — Dies Einzige nur: ein rechtschaffener Sinn, eine gemeinnützige Handlungsweise, und durchgängige Truglosigkeit im Reden, und eine Gemüthsstimmung, in welcher jeder Zufall als etwas

Nothwendiges, als etwas Bekanntes, und als aus einem Princip oder einer Quelle von eben der Art (*) Herfließendes, freundlich empfangen wird.

34.

Freywillig gieb dich selbst dem Verhängnisse hin! Ueberlaß es ihm, dich an einen Geschäftskreis zu binden, an welchen es will!

35.

Alles ephemerisch (**)! Sowohl das Rühmende als das Gerühmte!

36.

Unaufhörlich gieb Acht, wie alles, was entsteht, nur vermittelst einer Umwandlung entstehe, und gewöhne so dich an den Gedanken, daß der Allnatur nichts angelegener sey, als mit den existirenden Dingen, um neue ähnlicher Art zu bilden, dergleichen Umwandlungen vorzunehmen. Denn alles Existirende ist gewissermaßen der Saame dessen, was aus ihm werden soll. Sehr thöricht wenigstens würde es seyn, sich das nur als Saamen vorzustellen, was in die Mutter Erde geworfen wird (***).

(*) Nämlich aus einer eben so bekannten Quelle. Vgl. Kap. 44. VIII. 23.

(**) Alles hat nur Tagesfrist!

(***) Vgl. Anh. §. 14.

37.

Bald wirst du sterben! Und noch bist du weder aufrichtig noch ruhevoll, weder frey von dem Wahn: glauben an deine Verletzbarkeit von außen her, noch gütig gegen jedermann, noch gewohnt deine ganze Weisheit ins Rechtthun zu setzen!

38.

Mache dich mit den herrschenden Gesinnungen der Menschen und ihren Bestrebungen, mit dem, was sie fliehen, und dem, was sie verfolgen, bekannt (*)!

39.

Dein Uebel hat seinen Grund keineswegs in der herrschenden Denkungsart eines Andern, auch nicht einmal in irgend einer Veränderung oder Umstimmung deines körperlichen Organs. Wo denn? Nur da, wo das Vermögen, gewisse Meynungen von dem Uebel zu unterhalten, in dir seinen Sitz hat. Dieses Vermögen also lasse nur solche Meynungen fahren, und alles wird in gutem Stande seyn. Ja, sollte gleich das Körperchen, das mit ihm in der engsten Verbindung steht, zerschnitten und versengt werden, sollte es gleich vereitern und verfaulen — jener Bestand-

---

(*) Nicht aus Neugierde (S. II. 13. III. 4. IV. 18. u.a.St.), sondern vorzüglich, um ihren Beyfall richtig würdigen zu können. (Vgl. III. 4. VIII. 52. 53. IX. 27. X. 13.).

theil deines Wesens, der von dem allen seine Meynung hegt, bleibe dennoch ruhig, das heißt, er fälle das Urtheil, daß dasjenige, was dem lasterhaften wie dem gutgesinnten Manne in gleichem Maaße wiederfahren kann, weder etwas Uebles noch Gutes sey! Denn sobald etwas dem naturgemäß und dem naturwidrig lebenden Menschen ohne Unterschied wiederfährt; so ist es ja der Natur selbst weder angemessen noch zuwider (*).

40.

Bedenke stets, daß die Welt, wie ein lebendes Individuum, nur Eine Substanz sey, von Einer Seele regiert; eben so, wie zu dem einzigen Bewußtseyn derselben Alles hinaufgelange, wie vermöge einer einzigen Bewegkraft Alles wirke, und wie Alles mit allen Ereignissen in Causalverbindung stehe, und von welcher Art der innige Zusammenhang der Dinge sey (**).

41.

Ein Seelchen bist du, von einem Leichname belastet, sprach Epiktet.

42.

Was zufolge einer Umwandlung sich ereignet,

(*) S. Anh. §. 46. ff.

(**) S. Anh. §. 7 — 12. 16.

ist

ist eben so wenig ein Uebel, als das existirende Wandelbare ein Gut ist (*).

43.

Ein Fluß von Veränderungen, ein reissender Strom ist die Zeit. Sobald etwas erscheint, wird es auch schon wieder fortgedrängt. Auch das, was seine Stelle einnimmt, wird vorüber, ein anderes wieder herzugedrängt.

44.

Was sich auch immer ereignen möge, es ist doch etwas so gewöhnliches, so bekanntes, wie die Rose im Frühlinge, wie die Frucht zur Erndtezeit. Dahin gehören also auch Krankheit und Tod und Lästerung und Nachstellung, und was etwa sonst noch die Thoren belustigt oder ängstigt.

45.

Das Folgende rückt jederzeit dem Vorhergehenden auf eine mit demselben congruirende Weise nach. Es verhält sich also hier nicht, wie mit einer Anzahl von ungleichen Theilen, die man nur so zusammengezwängt hat. Es ist hier vielmehr ein vernunftmäßiger Zusammenhang, und so, wie die Dinge selbst in harmonischer Ordnung zusammen gestellt sind, so erscheinen auch Begebenheiten nicht etwan

(*) S. Anh. §. 45. f.

in bloßer Zeitfolge, sondern in einer höchst bewundernswürdigen Congruenz (*).

46.

Stets erinnere dich jenes Ausspruches Heraklits: daß es der Erde Tod sey, wenn sie zu Wasser wird, des Wassers Tod, wenn es zu Luft wird, der Luft, wenn sie zu Feuer wird, und umgekehrt (**). — Erinnere dich auch dessen, der es vergaß, wohin sein Weg ihn führe, und so vieler Anderer, die von der allesregierenden Vernunft, mit der sie doch in der engsten Verbindung stehen, abweichen, weil das, was ihnen doch täglich aufstößt, ihnen fremd vorkommt. — Erinnere dich endlich, daß du nichts thun oder reden müssest, wie die Träumenden (denn auch diese sehen wir wohl einmal etwas thun und reden), aber auch nichts, wie die Muttersöhnchen, deren Grundsatz es ist: Wir bleiben durchaus nur beym Alten (***).

47.

Wenn ein Gott dir sagte: Morgen oder spätstens

(*) S. Anh. §. 16.

(**) Alles ist einer Art von Tod unterworfen. Und der Mensch sollte ausgeschlossen seyn? Vgl. VIII. 18. IX. 21.

(***) Die Stelle scheint mir bey weitem nicht so corrupt, wie sie von Saumaise, Casaubonus und Gataker vorgestellt wird. Vor παῖδας ist aus dem Vorhergehenden nur ὥσπερ zu suppliren, und die παῖδας τοκέων, die im Texte durch Muttersöhnchen übersetzt sind, bedeuten Menschen, welche ganz an ihren Vorfahren hängen.

übermorgen wirst du sterben! so würde doch wohl, falls du nicht äußerst unedel dächtest, der übermorgende Tag dir nicht so gar sehr viel lieber seyn, als der morgende. Und was wäre das auch für ein sonderlicher Unterschied? Eben so mache nun also auch nicht viel daraus, ob dein Tod erst nach langen Jahren, oder morgen schon erfolgen werde.

48.

Vergiß es nie, wie viele Aerzte, die an dem Lager der Kranken so oft ihre Stirne in ernste Falten legten, schon dahingestorben sind! Und wie viele Mathematiker, die doch Anderer Tod mit so wichtiger Miene voraus sagten (*)! Wie viele Philosophen, die doch mit einer solchen Weitschweifigkeit über Tod und Unsterblichkeit raisonnirten! Wie viele Kriegsheiden, die doch eine Menge ihrer Mitmenschen würgten! Wie viele Tyrannen, die doch, gleich als wären sie selbst Unsterbliche, sich ihrer Macht über Leben und Tod mit furchtbarem Uebermuthe bedienten! Ja, wie viele ganze Städte, Helice, Pompeji,

---

Das folgende: κατὰ φιλὸν, καθότι παρειλήφαμεν, wird nun als Maxime solcher Menschen aufgestellt, und scheint überhaupt eine sprüchwörtliche Redensart gewesen zu seyn, die der in der Uebersetzung ausgedruckten gänzlich entspricht.

(*) Mathematiker waren den Alten größtentheils nur das, was uns jezt die Sterndeuter sind.

Herkulanum(*) und unzählige andere sind, wenn man so reden darf, gestorben! — Durchlaufe nun eben so auch die Reihe deiner Bekannten! Der Eine trug diesen, der Andere jenen zum Grabe, und hierauf wurden auch sie, einer nach dem andern, dahingestreckt. Und das alles in so kurzer Zeit! — Siehe denn also im Ganzen genommen das Loos der Menschheit als etwas Flüchtiges und Geringhaltiges an! Was gestern noch weich war, kann ja morgen schon ausgedörrt oder eingeäschert seyn. Bringe deshalb diesen Augenblick von Zeit der Natur gemäß zu, und dann scheide sanft von hinnen, gleich einer reif gewordenen Olive! Sie fällt hernieder, die Natur, ihre Schöpferin, preisend, und voll Danks gegen den Baum, der sie trug.

49.

Sey wie ein Fels, der ewig von Wellen umschäumt wird! Er steht, und rings um ihn her wird die tobende Fluth gebändigt.

„Wehe mir, daß ein solches Schicksal mir widerfahren muß!“

Nicht doch! sondern: „Wohl mir, daß ich trotz dieses Schicksals kummerlos bleibe, weder von der

---

(*) Helice, eine Stadt in Achaja, ward bey einem Erdbeben von dem Meere, Pompeji und Herkulanum, Städte in Campanien, wurden von der Erde verschlungen.

Gegenwart gebeugt, noch von der Zukunft geängstigt!“ Hätte ja doch so etwas jedem Andern wiederfahren können; aber kummerlos würde doch wohl nicht jeder geblieben seyn. Warum denn nun jenes ein Unglück, und nicht dieses vielmehr ein Glück? Nennst du so geradezu ein Unglück des Menschen, was doch für die Natur des Menschen nichts Zweckwidriges ist (*)? Und scheint dir das für die Natur des Menschen etwas Zweckwidriges zu seyn, was doch gegen die Vernunftforderung seiner Natur nicht verstößt (**)? Und was das für eine Vernunftforderung sey, ist dir ja bekannt. Hindert dich denn nun wohl ein solches Schicksal, gerecht, großmüthig, mäßig, weise, vorsichtig im Urtheil, truglos, bescheiden, freysinnig, kurz, alles das zu seyn, was, wenn der Mensch es sich erwarb, seine Natur mit ihrem Eigenthume genügsam macht? Suche also doch überhaupt bey allem, was dich zum Kummer verleiten könnte, den Grundsatz zu benutzen: Das ist kein Unglück; aber es edel zu dulden, ist Glück.

50.

Erinnerung an diejenigen, die gleichsam hartnäckig in diesem Leben verweilten, ist ein zwar allbekanntes, aber kräftiges Beförderungsmittel der Todesverachtung. Denn worin hätten diese nun wohl

(*) Vgl. VIII. 46.
(**) Vgl. Anh. §. 32. 44.

vor den Frühverstorbenen den Vorzug? Alle ruhen sie ja doch nun irgendwo. Cadician, Fabius, Julian, Lepidus (*) und Andere sind doch, nachdem sie so manchen Todten hinausgetragen hatten, hernach auch selbst hinausgetragen worden. Die Zwischenzeit (**) war höchst unbedeutend, und diese — auf welche Art, und in welcher Gesellschaft, und welchem Körper ward sie durchathmet? Halte sie doch ja nicht für eine Sache von Wichtigkeit! Blicke vielmehr hin auf das Unergründliche der Vorzeit, und auf das eben so Gränzenlose der Folgezeit! Was in aller Welt findest du dann für einen Unterschied zwischen einem dreytägigen und einem dreyhundertjährigen Sterbenden (***)?

51.

Wandle stets auf geradem Wege! Der gerade Weg aber ist der naturgemäße. Da thut und redet man alles mit unverderbtem Sinne. Und bey einem solchen Vorsatze wirst du von den Mühseligkeiten des Unfriedens, so, wie von aller Scheinpolitesse und aller Prunkliebe unangefochten bleiben.

(*) Aus dem Zusammenhange sieht man, daß diese Männer sämmtlich nur angeführt werden, weil sie ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben.

(**) Die Zeit nämlich zwischen dem Tode derer, die von ihnen beerdigt wurden, und ihrem eigenen Tode.

(***) Vgl. II. 14. IX. 33. 37. XII. 32.

Fünftes Buch.

I.

Wenn du in der Frühstunde etwa mit trägem Sinne erwacheſt; ſogleich denke: Ich erwache, um als Menſch zu wirken. Sollte ich denn mürriſch ſeyn, wenn ich hingehe, zu thun, was der Zweck meines Daſeyns und meiner Einführung in die Welt erfordert? Oder ward ich etwa nur deswegen gebildet, um ruhend auf meinem Lager mich zu wärmen?

„Aber das iſt doch ſo behaglich!“

Biſt du denn für den Genuß des Behaglichen, und gar nicht zur Thätigkeit da? Sieheſt du nicht die Pflanzen, die Vögel, die Ameiſen, die Spinnen und Bienen in ihrem Weltgebäude ſich anbauen? Und du wilſt keine menſchliche Thätigkeit üben? nicht laufen zu dem Ziele, das deine Natur dir vorſteckt?

„Aber man muß doch ausruhen.“

Das muß man. Indeß hat die Natur doch auch hierin ein gewiſſes Maas beſtimmt, ſo, wie ſie es im Eſſen und Trinken beſtimmt hat. Und du ſchweifſt dennoch über dieſes Maas, dennoch über deine Bedürfniſſe hinaus? leiſteſt hingegen in deinen Thätigkeitsäußerungen nicht, was du kannſt, ſondern bleibſt diſſeits der Grenze des Möglichen? Wahrlich! Du liebſt dich ſelbſt nicht. Denn ſonſt würdeſt du auch deine Natur und das Vernunftgebot derſelben lieben.

Da giebts Menschen, die aus Liebe zu ihrer Kunst, oft ungereinigt und ungesättigt, sich über ihren Produkten abarbeiten. Und du achtest deine Natur weniger hoch, als der Bildgießer die Bildgießerkunst (*), als der Tanzkünstler die Tanzkunst, als der Geldgeizige das Geld, als der Ruhmsüchtige den Ruhm? Diese, wenn sie zu ihrer Lieblingsbeschäftigung recht aufgelegt sind, versagen sich lieber Speise und Schlaf, um nur zu vollenden, was jetzt so anziehend für sie ist. Und dir scheinen gemeinnützige Thätigkeitsäusserungen geringfügiger, und weniger der Anstrengung werth?

2.

Wie leicht ist es, jede verwirrende, jede unschickliche Einbildung abzuwehren und zu unterdrücken, und sogleich wieder bey vollkommner Geisteshеiterkeit zu seyn!

3.

Glaube fest, daß jede Rede und jede That, die der Natur entspricht, auch deiner würdig sey! Laß also nie durch den Tadel anderer Menschen, oder durch das Gerede, das nachher etwa entstehen könnte, dich davon zurückhalten! Vollbringe vielmehr und rede, was anständig ist, in der Ueberzeugung, daß

(*) Toreutik. — Dies war bey den Griechen die Kunst, in Metallen erhobene Figuren zu bearbeiten. S. davon einen Aufsatz von Heyne im zweyten Stück der „Sammlung antiquarischer Aufsätze.“ N. 4.

es dich nicht entwürdige! Jene haben ja ihren eigenen Sinn, folgen ihrer eigenen Neigung. Siehe du dich nicht nach ihnen um, sondern gehe gerades Weges vorüber, deiner persönlichen, so wie der gesammten Natur folgsam! Denn beyde zeigen denselben Weg.

4.

Ich setze ihn fort, meinen naturgemäßen Lauf, bis ich hinfalle und ausruhe, meinen Hauch in dasjenige Element hinübersendend, woher ich täglich einhauche, und dahin fallend, woher mein Vater den Zeugungsstoff, meine Mutter das Blut, meine Amme die Milch hatten, auf die mütterliche Erde, die schon so viele Jahre hindurch mir täglich Nahrung und Unterhalt schafft, und die mich trägt, mich, der ich sie mit Füßen trete, und in so mancher Rücksicht mißbrauche (*).

5.

Bewundernswürdigen Scharfsinn hat man freylich nicht bey dir zu suchen, das ist wahr; aber es giebt doch noch manches andere, wovon du nicht eben so wohl sagen kannst: Es fehlen mir dazu die Naturgaben (**). Stelle also doch nur dar, was ganz von dir abhängig ist, den Geradsinn, die Ehrbarkeit, den Arbeitsmuth, die Enthaltsamkeit, die Zufriedenheit, die Genüg-

---

(*) S. Anh. §. 51.

(**) Vgl. VII. 67. VIII. 8.

samkeit, das Wohlwollen, den Freysinn, die Prunkverachtung, den Ernst, die Geistesgröße! Fühlst du es nicht, von wie vielen Seiten du dich schon hättest darstellen können, in Hinsicht auf welche der Vorwand eines Mangels an Anlage und Geschicklichkeit ein nichtiger Vorwand ist? Und du weilst dessen ungeachtet aus freyen Stücken noch diesseits des Zieles? Oder wirst du etwa durch eine unnatürliche Constitution gezwungen, zu murren, zu geizen, zu schmeicheln, dem Körperchen zu huldigen (*), um Beyfall zu buhlen, leichtsinnig zu seyn, und auf solche Art deine Seele hin und her treiben zu lassen? Bey Gott! Es ist nicht so! Vielmehr hättest du vorlängst schon von dem allen frey seyn können. Willst du also dabei blos deinen Kopf für träge und schwerfällig erklären; so hättest du doch immer auch diesen mehr üben, aber ihn nicht außer Acht lassen, noch weniger an seiner Unthätigkeit Gefallen finden sollen.

6.

Mancher, der um jemanden sich verdient gemacht hat, ist sogleich fertig, ihm dies als eine Wohlthat vorzudemonstriren. Mancher Andere ist zwar damit nicht sogleich fertig, aber bey sich selbst denkt er sich doch in demselben seinen Schuldner, und merkt es

(*) Καταιδεῖσθαι für καταιτιᾶσθαι. Letzteres (das Körperchen anzuklagen), hat in dieser Verbindung keinen schicklichen Sinn.

sich wohl, was er geleistet hat. Noch ein Anderer aber merkt gewissermaßen gar nicht einmal, was er geleistet hat, sondern ist dem traubenbeladenen Weinstocke gleich, der für die jedesmalige Ablieferung seiner natürlichen Frucht weiter nichts begehrt. Wie ein Pferd, wenn es daher rannte, wie der Hund, wenn er das Wild aufjagte, wie die Biene, wenn sie Honig bereitete — so jener Mann, wenn er Gutes that! Er posaunt es nicht aus: Er schreitet nur zu einer andern Wohlthat, wie der Weinstock im Herbste zu einer neuen Traubenlieferung, fort.

„Also müßte man wohl sich denen anschließen, die so etwas gewissermaßen ohne weitere Reflexion thun?“

Freylich.

„Und doch ist es nöthig, darauf zu reflektiren. Denn deiner eigenen Aussage nach ist ja das Bewußtseyn, aus geselliger Liebe sich thätig erwiesen zu haben, also wahrlich auch das Verlangen, daß der Mitgesellschafter sich dessen bewußt werde, einem geselligen Wesen eigenthümlich.“

Wahr ists, was du da bemerkst. Wolltest du nun aber zufolge dieser Bemerkung wirklich etwas mehr erwarten; so würdest du eben deshalb in der Reihe derer stehen, deren ich gleich anfangs erwähnte. Willst du hingegen den eigentlichen Sinn der Bemerkung richtig verstehen; so fürchte nicht, daß du aus

diesem Grunde irgend ein Werk der geselligen Liebe unterlassen werdest.

7.

Gebet der Athener: „Gieb Regen, o lieber Zevs, gieb Regen den Aeckern und Wiesen der Athener!“ Entweder muß man gar nicht beten, oder auf diese Art, ungekünstelt und freymüthig (*).

8.

Man bedient sich des Ausdrucks: der Arzt habe diesem oder jenem Kranken das Reiten, oder ein kaltes Bad, oder Entwöhnung von Fußbekleidungen verordnet. Ein ähnlicher Ausdruck aber ist auch der: die Allnatur hat dem oder jenem Krankheit oder Verstümmelung oder Verlust oder sonst etwas der Art verordnet. Denn im ersten Falle bedeutet das: „er hat's verordnet“, soviel, als: „er hat es ihm, weil es der Gesundheit gemäß war, angeordnet.“ Und eben so wird denn auch das, was jedem Menschen begegnet, ihm selbst gleichsam als etwas angeordnet, das der Naturnothwendigkeit gemäß (**) ist. — Auf gleiche Weise sagen wir: Dies oder jenes sey über

---

(*) Nach Xylanders Bemerkung tadelt hier Antonin auch das eigennützige Gebet um Privatvortheile, und empfiehlt dagegen das Gebet um gemeinschaftliches Wohl.

(**) Oder dem Fatum. (Kurz vorher wird πρὸς αὐτὸ statt πρὸς αὐτὸ gelesen; denn der Ausdruck soll eben das sagen, was zu Ende dieses Kapitels durch πρός σέ πως ἔχειν bezeichnet wird).

uns verfügt worden, so, wie die Kunstarbeiter von den Quadersteinen in Mauren oder Pyramiden sagen: sie fügen sich, wenn sie, auf irgend eine Art zusammen gesetzt, mit einander in harmonischer Verbindung stehen. Denn in dem Weltall ist nur Eine Harmonie. So nämlich, wie aus allen Körpern zusammengenommen die Welt zu einer so vollendeten Körpermasse wird, so wird auch aus allen wirkenden Kräften zusammen genommen eine so vollendete wirkende Kraft, die wir das Fatum nennen (*). Was ich hier sage, wissen selbst die entschiedensten Idioten. Auch sie sprechen: „das hat sich ihm geschickt;“ also ward es ihm zugeschickt, oder angeordnet (**). Lasset uns denn solche Schicksale eben so nehmen, wie die Mittel, die ein Arzt verordnet. Auch in diesen ist manches Herbe, aber um der Hoffnung der Gesundheit willen lassen wir sie uns dennoch gefallen. Denke dir daher das, was die allwaltende Natur für Heil

---

(*) S. Anh. §. 22. f.

(**). Die Stoiker liebten dergleichen Deutungen einzelner Wörter aus ihrer Etymologie. Sie glaubten, daß es kein einziges Wort gäbe, dessen Bildung und Zusammensetzung nicht einen vernünftigen Grund hätte. Schon Zeno, und nach ihm Cleanth und Chrysipp suchten Beweise davon zu liefern. S. Cicero de N. D. III. 24. Vgl. auch unsern Antonin. III. 15. V. 14. VII. 17. VIII. 57.

und Vollkommenheit erklärt, als etwas deiner Gesundheit Aehnliches, und lerne auf die Art an jedem auch noch so furchtbar scheinenden Ereignisse Gefallen finden. Es wirkt ja doch nur auf den Zweck der Gesundheit der Welt, folglich auch der Zufriedenheit und Seligkeit Gottes hin (*). Denn dieser hätte es dir gewiß nicht zugeschickt, wenn es nicht auch dem Ganzen schicklich gewesen wäre, so, wie denn selbst ein Wesen niederer Art nie etwas, das seiner eigenen Sphäre nicht angemessen seyn sollte, jemanden zuschickt. Aus zwey Gründen also muß dein Loos dir lieb seyn: erstens nämlich, weil es dich traf, dir verordnet, und als die nothwendige Schlußfolge einer langen Reihe vorher gegangener Ursachen dir gleichsam angeeignet ward; zweytens, weil es für den Beherrscher des Ganzen eine Ursache seiner Zufriedenheit und Vollkommenheit, ja, sogar der Fortdauer derselben ist (**). Denn das Weltsystem

---

(*) Vgl. Anh. §. 19.

(**) Leibnitz erinnert (Theodic. §. 217.) gegen diese beyden Gründe, daß man ein Schicksal nicht blos deswegen lieben könne, weil es nothwendig uns zufallen mußte, oder weil es zum Wohl eines höhern Wesens gereicht. Indessen darf doch das Wort lieben (στέργειν), welches im Griechischen von der süßen Anhänglichkeit an Blutsfreunde gebraucht wird, hier wohl schwerlich so sehr urgirt werden. Voll von erhabenen Ideen drückt

würde verstümmelt werden, wenn du in der stetigen Cohärenz nicht nur seiner Bestandtheile, sondern auch seiner wirkenden Kräfte auch nur das mindeste trennen wolltest (*). Du trennest aber, so viel du kannst, wenn du über irgend etwas murrest, und es in gewisser Rücksicht wegzuräumen suchest (**).

9.

Sey nicht verdrüßlich, nicht verzagt oder aufgebracht, wenn es dir nicht gelingt, alle deine rechtmäßigen Plane auszuführen! Kehre vielmehr, auch schnöde abgewiesen, von neuem zu ihnen zurück! Befasse dich mit ihnen, als solchen (***), die der Menschheit vorzüglich angemessen sind, und liebe nun, wozu du zurück kamest! — Eben so kehre denn auch zur Philosophie nicht etwan, wie zu einer Zuchtmeisterin, zurück, sondern vielmehr so, wie die Augenkranken

---

man allemal sich stark, oder wohl gar hyperbolisch aus, und eine solche Erhabenheit der Ideen ist auch in jenen beyden Gründen, die überhaupt mit dem Systeme der Stoa durchaus zusammen stimmen, keinesweges zu verkennen. (Vgl. V. 26.) Mit diesem Gedanken läßt sich vielleicht auch noch manches Andere entschuldigen, was in diesem Systeme excentrisch zu seyn scheinet.

(*) S. Anh. §. 16.

(**) Vgl. IV. 29. X. 25.

(***) Statt εἰς lese ich hier ὡς; denn ἀσμενίζειν wird sonst nicht mit εἰς construirt, und der Sinn wird auch bey dieser kleinen Aenderung einleuchtender.

zu einem Schwamm und einem Ey, oder wie ein Anderer zu einem Pflaster oder einer Infusion (*). Denn auf die Art wirst du mehr nichts verlangen, als einzig unter der Herrschaft der Vernunft zu leben, und hierbey allein dich beruhigen. Bedenke doch nur, daß die Philosophie blos das wolle, was deine eigene Natur will (**). Und du wolltest etwas anderes? Nicht, was deiner Natur gemäß ist? Giebt es wohl etwas Anziehenderes, als dies? Und betrügt uns nicht die Wollust darum? Siehe doch einmal zu, ob etwas anziehender sey, als Großmuth, Freysinn, Aufrichtigkeit, Billigkeit, Unsträflichkeit? Oder anziehender, als Klugheit, wenn du darunter die Fertigkeit eines nachdenkenden, einsichtsvollen Mannes verstehest, überall ohne Anstoß seine Zwecke zu erreichen?

10.

Die Dinge in der Welt sind gleichsam mit einer

(*) Eine Regel, die vorzüglich nur auf jene Zeiten anwendbar war, wo die Philosophie als Sekte erschien, und wo die Anhänger derselben sich auch im Aeusserlichen durch eine strenge Lebensart auszeichnen zu müssen glaubten.

(**) Die Philosophie ist den Stoikern nur die Verkünderin der Aussprüche der Natur, d. h. sie zeigt nur an, was der Mensch seiner Natureinrichtung nach und in seinem Verhältnisse zum Ganzen sey, und dem zufolge auch seyn solle. Vgl. Anh. §. 32.

solchen Hülle umgeben, daß viele, und zwar nicht alltägliche Philosophen der Meynung waren, alles ohne Ausnahme sey unbegreiflich. Mit ihnen halten selbst die Stoiker sie wenigstens für schwerbegreiflich (*). Und wirklich sind auch alle unsere Beyfallsäusserungen wandelbar. Denn wo wäre ein Mensch ohne Wandelbarkeit? — Richte ferner deinen Blick nur einmal auf die vorliegenden Gegenstände selbst! Wie kurzdaurend und unbedeutend! Sie können sogar ein Eigenthum des Possenreissers, des Hurers und Strassenräubers werden. — Von da gehe zu den Sitten deiner Zeitgenossen hinüber! Schwer ist es, selbst die des freundlichsten erträglich zu finden, nicht einmal zu gedenken, daß mancher sich selbst kaum ertragen

---

(*) Eigentlich arbeiteten die Stoiker mit Macht den Skeptikern entgegen. Sie erklärten die Allgemeinbegriffe, (κοιναὶ ἔννοιαι) d. h. Begriffe, die sich alle Menschen auf einerley Art bilden, für das Fundament, auf welchem eine veste Wissenschaft erbauet werden könne. (Vgl. V. 32. VII. 54. 55. VIII. 3. 26. 52. X. 9.) Allein in dem wirklichen Besitze dieser von allen Seiten vesten Wissenschaft dachten sie sich nur den vollendeten Weisen, und von diesem glaubten sie daher auch, daß er in seinen Beyfallsäusserungen nicht mehr wandelbar sey. Ein solcher Weiser war ihnen indeß nur ein Ideal, und sie selbst hielten es für sehr schwer, dieses Ideal zu realisiren. Nur fortschreitende Annäherung zu demselben, sagten sie, sey möglich. Vgl. VIII. 38.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

kann. — Wahrlich, bey einem so finstern und widerlichen, bey einem so vorüberströhmenden Zustande der Körperwelt und der Zeit, des Sinnenreizes und der Sinnenorgane wüßte ich nichts, was noch so übermäßig hochgeschätzt, so unbedingt erstrebt zu werden verdiente. Im Gegentheil ist es pflichtmäßig, getrost meiner natürlichen Auflösung zu harren, gleichwohl aber über den Verzug derselben nicht traurig zu werden, sondern vielmehr dabey allein mich zu beruhigen, erstlich, daß nichts mir zustoßen kann, was der Natur des Ganzen nicht angemessen wäre, zum andern, daß es von mir selbst abhängt, nichts wider meinen Gott oder den Genius in mir zu thun. Ja, niemand kann mich nöthigen, diese Regel zu übertreten.

11.

„Wozu wende ich denn jetzt meine Seele an?“ So mußt du in jedem Falle dich selbst fragen, und dann weiter forschen: „Wie geht's mir jetzt in dem Theilchen, das man das königliche nennt? Und was für eine Seele habe ich denn jetzt? Etwa die eines Knaben, oder Jünglings, oder Weibes? Oder die eines Tyrannen, einer Bestie, eines wilden Thieres?“

12.

Den eigentlichen Werth der Dinge, die von dem großen Haufen für Güter gehalten werden, kannst du auch aus folgendem Umstande erkennen:

Wenn jemand nämlich an Güter denkt, die es in der That sind, z. B. an Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit (*); so wird es während solcher Gedanken ihm nicht möglich seyn, noch etwas anzuhören, was auf das Gute nicht anwendbar ist. Denkt er hingegen nur an die Scheingüter des großen Haufens (**), so wird er dabey aufhorchen, und die Scherzrede des komischen Mannes als etwas vorzüglich Passendes sich leicht merken. Ja, der große Haufe selbst erkennt auf diese Art den Unterschied; denn auch dieser würde sonst im ersten Falle so etwas nicht anstößig und unschicklich finden. Nur in Ansehung des Reichthums also, und überhaupt in Ansehung derjenigen Glücksgüter, welche die Schwelgerey und Ueppigkeit begünstigen, haben wir Sinn für einen so artigen oder witzigen Einfall. Gehe denn nun hin, und frage noch lange, ob du solche Dinge für achtungswürdige Güter erklären dürfest, bey denen sich, so oft man an sie gedenkt, füglich der Spott anbringen läßt, daß der Eigenthümer derselben vor lauter Ueberfluß nichts habe, wo er seinen Mastdarm ausleeren könnte (***).

(*) S. III. 6.

(**) S. Anh. §. 45.

(***) Nach Gatakers Meynung zielt Antonin hier auf eine Stelle in einem Lustspiele des Aristophanes,

13.

Meine Bestandtheile sind wirkende Kraft, und materieller Stoff (*); aber keins von beyden wird ins Nichts hinüber stäuben, so wenig als es aus Nichts hervorgegangen ist (**). Jeder Theil meines Wesens wird im Gegentheil vermittelst einer Umwandlung irgend einem Theile der Welt hinzugeordnet, und dieser wird von neuem in einen andern Theil der Welt umgewandelt werden, und so ins Unendliche fort. Zufolge einer solchen Umwandlung habe ich selbst meine Existenz, eben so meine Eltern, und so wieder rückwärts ins Unendliche fort (***). Denn nichts hindert uns, also zu reden, wiewohl die Welt eigentlich nur nach vestbestimmten Perioden von ihrem Beherrscher verändert wird (****).

14.

Die Vernunft, und die Kunst, vernünftig zu leben (†), sind Kräfte, die an sich selbst und an ihren Wirkungen sich genügen lassen. Sie haben ihr eigenes

---

und eben diese Stelle soll auch vorher durch die „Scherzrede des komischen Mannes“ angedeutet werden.

(*) S. Anh. §. 12. 25.

(**) S. Anh. §. 13. 51.

(***) S. Anh. §. 14. 18.

(****) S. Anh. §. 17. 21. f.

(†) Dies ist hier, glaub' ich, die λογικὴ τέχνη. (Vgl. XI. 5.) Auf die sogenannte Logik passet das folgende nicht.

Princip, und nähern sich gerades Weges dem vorgesteckten Ziele (*). Daher werden auch die ihnen angemessenen Handlungen, weil sie auf den rechten Weg hindeuten, rechtmäßige genannt.

15.

Man darf nicht sagen, daß irgend etwas dem Menschen angehöre, was nicht auch dem Menschen, sofern er Mensch ist, inhärirt. Denn Dinge von anderer Art sind keine Bedürfnisse des Menschen; auch werden sie eben so wenig von der menschlichen Natur verheißen, als sie etwas zur Vervollkommnung der menschlichen Natur beytragen. Auf ihnen also beruhet weder das höchste Gut des Menschen, noch die Tugend, die das höchste Gut realisirt. Wäre nun irgend eins derselben dem Menschen wesentlich eigen; so würde doch das ihm nicht eigen seyn, verächtlich zu ihnen hinab zu sehen, oder gegen sie aufzutreten, und derjenige, der sich so darstellen wollte, als wenn er ihrer nicht bedürfe, könnte unmöglich Lob verdienen. Ja, er würde, falls sie wahre Güter wären, selbst dann nicht einmal tugendhaft seyn, wenn er auch nur eins derselben sich versagte. Es ist aber ja gerade umgekehrt. Je mehr er sich diese und andere ähnliche Dinge entziehen, und je ruhiger er es ertragen kann, wenn sie ihm entzogen werden, desto tugendhafter ist er.

(*) Vgl. V. 34. VI. 17. VIII. 60.

16.

Dein Verstand wird jedesmal so geartet seyn, wie die Gegenstände, die du am öftersten dir vorgestellt hast. Denn durch Vorstellungen erhält die Seele ihren Anstrich. Gieb ihr also den Anstrich, z. B. durch folgende Vorstellungen: „Wo man lebt, da kann man auch vergnügt leben. Ich lebe am Hofe; also muß auch am Hofe vergnügt zu leben seyn.“ Ferner: „Der Grund, warum jeder gebildet ward, ist auch der Zweck, wozu er gebildet ward, und dazu wird er angetrieben. Wozu er angetrieben wird, darauf beruht sein höchstes Gut. Wo aber das höchste Gut ist, da ist sein Wohl und seine Tugend. Die Tugend eines vernünftigen Wesens also ist Geselligkeit. Denn daß wir zur Geselligkeit da sind, ist längst erwiesen. Oder sollte es etwa nicht evident genug seyn, daß die niedern Wesen um der höhern, die höhern hingegen, eins um des andern willen, existiren? Höher aber sind die beseelten als die unbeseelten, und unter den beseelten stehen wieder die vernünftigen auf höherer Stuffe (*).“

17.

Unmögliche Dinge verlangen, ist unsinnig. Unmöglich aber können Lasterhafte anders, als lasterhaft, handeln (**).

(*) S. Anh. §. 28. 34.
(**) S. Anh. §. 40. ff.

18.

Einem Menschen widerfährt nichts, was er nicht auch zu ertragen fähig seyn sollte. Ganz das Nämliche widerfährt ja auch wohl einmal einem Andern, und — entweder, weil er das, was ihm widerfahren ist, nicht ganz kennt, oder weil er Geistesgröße affektirt — er bleibt standhaft und unverletzt. Es wäre also doch zum Erstaunen, wenn Einfalt oder Selbstgefälligkeit mehr vermöchten, als Weisheit.

19.

Die Aussendinge selbst berühren die Seele auf keinerley Art. Sie haben durchaus keinen Zugang zur Seele, können ihr weder Richtung noch Antrieb geben. Sie selbst giebt allein sich Richtung und Antrieb, und nach Maasgabe der Urtheile, die sie über ihren eigenen Werth fällt, bildet sie auch die umliegenden Gegenstände zu ihrem eigenen Behufe (*).

20.

Der Mensch steht von der einen Seite betrachtet, sofern wir ihm nämlich wohlthun und ihn dulden müssen, in dem genauesten Verhältnisse mit uns. In wie fern aber der Mensch meinen verhältniß-

---

(*) Mit andern Worten: Die Seele schätzt die äussern Gegenstände höher oder niedriger, sie gebraucht dieselben zum Behuf des Lasters oder der Tugend, je nachdem sie von dem Gefühl ihrer eigenen Würde mehr oder weniger, durchdrungen ist.

mäßigen Pflichthandlungen widersteht, wird er mir zu einem Mitteldinge, folglich nichts mehr oder weniger, als die Sonne, als der Wind oder als ein Thier. Auch diese können meiner Wirksamkeit sich entgegendrängen; aber in Hinsicht auf mein Wollen, und meinen Plan giebt es keinen Gegendruck, weil ich jenes an Bedingungen knüpfe (*), und diesem eine andere Wendung geben kann. Denn der Verstand wendet und lenket jedes Hinderniß der Wirksamkeit zur Beförderung seines Hauptzwecks um, und so wird dasjenige meiner Pflichthandlung günstig, was derselben Pflichthandlung hinderlich schien, und dasjenige, was mir im Wege stand, führt mich auf den Weg hin.

21.

Ehre das, was in der Welt das Vollkommenste ist; und dies ist jenes Wesen, das alles zu seinem Gebrauch hat, und alles regieret. Eben so aber ehre auch, was in dir selbst das Vollkommenste ist; und dies ist das Wesen, das mit jenem gleiche Natur hat. Es ist dasjenige, dem alles andere an dir zu seinem Gebrauche steht, und von dem dein Leben regieret wird (**).

(*) Vgl. B. IV. K. 1. VI. 50. VIII. 41. X. 33.

(**) S. Anh. §. 8.

22.

Was dem Staate nicht schädlich ist, beschädigt auch den Bürger nicht. Bey jeder eingebildeten Beschädigung wende also nur die Regel an: Wird der Staat hierdurch nicht beschädigt; so bin auch ich nicht beschädigt worden. Wenn aber der Staat beschädigt wird; so darf ich doch über den Schadenstifter nicht zürnen. Was ists, das mich zum Zorne reizen könnte (*)?

23.

Gedenke oft der Schnelle, womit die Dinge und ihre Veränderungen dahingerissen und entführet werden! Ist ja doch die Körperwelt, gleich einem Strome, in ewiger Fortbewegung. Sind ja doch die Wirkungen der Dinge in ununterbrochenem Wechsel, und ihre

---

(*) Daß hier τί τὸ παροράμενον mangelhaft sey, ist unläugbar. Gataker setzt daher die Worte δεικτέον δὲ ἢ oder ἀλλὰ δεικτέον hinzu, so, daß der Sinn herauskommt: man muß über den, der den Staat beschädigt, nicht zürnen, sondern ihm zeigen, was es sey, das er vernachläßigt hat. Indessen stimmt doch dieser Gegensatz, weil er alle eigentliche Bestrafung des Staatsverbrechers aufzuheben scheint, mit den hohen Begriffen Antonins von der Heiligkeit des Staats, (B. VI. N. 44. X. 6.) und mit den Maximen, die er als Regent zu befolgen hatte, nicht ganz überein. Ich habe daher lieber nur einzelne Buchstaben einschieben, und τί τὸ παροργισόμενον; lesen wollen. Auf die Art bleibt sowohl Antonins Fürstentugend, als sein Stoicismus unangefochten.)

wirkenden Kräfte in tausendfacher Richtung. Fast nichts ist bleibend. Hinter uns und vor uns liegt er uns nahe, der unendliche Abgrund, der alles verschlinget. Sollte denn der nicht ein Thor seyn, der jener Dinge wegen sich brüstet oder abarbeitet, oder über eine kurzdaurende Beschwerde, als wäre sie langwierig, sich ängstiget?

24.

Stelle dir die ganze Körperwelt vor! Nur ein Pünktchen derselben bewohnst du! — Das ganze Zeitmaaß — nur die Periode eines kurzen Augenblicks ist davon dir zugemessen! — die Totalkraft (*) — nur ein Theilchen derselben bist du!

25.

Es versündigt sich jemand an mir. — Da sehe er zu! — Er hat seinen eigenen Plan, folglich auch seine eigene Wirkungsart. Ich aber habe jedesmal, was ich nach dem Willen der allgemeinen Natur jedesmal haben, und thue, was ich nach dem Willen meiner eigenen Natur jedesmal thun soll.

26.

Der königliche, herrschende Theil deiner Seele bleibe unerschüttert bey leisem, wie bey unsanftem Reize der Sinnlichkeit! Er mische sich da nicht ein, sondern umlagere sich selbst, und halte jene Rührungen

(*) Das Fatum. S. Anh. §. 22.

in den Gränzen der Organe zurück! Wenn sie aber vermöge ihrer anderweitigen Mittheilbarkeit bis zu dem Wahrnehmungsvermögen, sofern dieses mit dem Körper vereint ist, hinaufgelangen sollten; dann versuche es nicht, einem Gefühle, das die Natur dir aufdringt, entgegen zu treten. Nur den Wahn, als sey es ein Gut oder ein Uebel, lasse die königliche Vernunft nicht zu!

27.

Lebe in der Götter Gesellschaft! — Der aber lebt in der Gesellschaft der Götter, der seine Seele ihnen stets von der Seite darstellt, wo sie mit dem Schicksale zufrieden, und mit der Ausübung dessen beschäftigt ist, was jener Genius gebietet, den Zevs, als einen Absprößling seines eigenen Wesens, ihm zum Vorsteher und Anführer gegeben hat. Und dies ist kein anderer, als eines Jeden vernünftig denkender Geist.

28.

Zürnest du etwa über den, der bocksartig ausdünstet? Oder über den, dessen Athem widerlich ist? — Was soll er thun? Er hat ja nun einmal keine andere Mundöffnung, keine andern Hintertheile, und von ihnen kann ja unmöglich eine Abgesandtschaft von anderer Art herkommen. — „Aber der Mensch, sagst du, hat doch Vernunft, und bey einiger Achtsamkeit könnte er auch leicht merken, wo er fehle.“ Das war

gut gesagt! Also hast du doch auch wohl Vernunft. Reize denn durch deine Vernunftfähigkeit die fremde Vernunftfähigkeit auf! Belehre! Ermahne! Denn wenn er darauf achtet; so wirst du ihn heilen, und des Zorns bedarf es dann nicht mehr (*).

29.

Wie du in der Nähe des Todes zu leben gesonnen bist, so mußt du jetzt schon leben. Verstattet man dir das nicht; so verlaß dieses Leben, — jedoch nur wie ein Mensch, der über die Empfindung des Uebels erhaben ist! Raucht es irgendwo; so gehe ich weg. Wer wird das für eine Sache von Wichtigkeit halten? So lange indeß nichts von der Art mich vertreibt, bleibe ich freywillig zurück, und niemand wird mich hindern, zu thun, was ich will. Ich will aber, was die Natur eines vernünftigen und geselligen Wesens erfordert.

30.

Der Verstand, der in dem Universum sich wirksam

(*) Die im Original hier noch angehängten Worte ὅτε τραγικὸς, ὅτε πίων haben keinen Sinn, der auch nur im mindesten passend wäre: Eben so wenig sind sie mit dem folgenden Kapitel vereinbar. Wie? wenn man sie in ὅτε τραχυδίᾳ, ὅτε πνοῇ umänderte? So entstände der Sinn: es bedarf dann nicht mehr des Zorns weder über den bäurischen Menschen, noch über den (widrigen) Athem. Aber — auch so wären die Worte vielleicht nur Zusatz irgend eines Abschreibers.

beweiſet, iſt geſelligkeitsliebend. Deswegen hat er die unedlern Dinge um der edlern willen gebildet, und die edlern unter ſich ſelbſt in Harmonie gebracht. Es iſt ja ſichtbar, wie er die einzelnen Weſen einander ſubordinirt und coordinirt, wie er verhältnißmäßig jedem das Seinige zugetheilt, und die edelſten unter ihnen zum Behuf ihres allerſeitigen Gleichſinns zuſammen geführt hat (*).

31.

Ueberlege bey dir ſelbſt: Wie haſt du bisher dich betragen gegen die Götter, gegen deine Aeltern und Brüder, gegen deine Gattin, deine Kinder, deine Lehrer, Erzieher, Freunde, Verwandte und Hausgenoſſen? Haſt du zeither auch wohl gegen irgend jemanden unter ihnen dich einer unerlaubten Begegnung oder Anrede ſchuldig gemacht? Und was haſt du ausgeführt? Welche Laſten mit hinlänglichem Muthe ertragen? O wie bald wird dein Lebenslauf vollendet, wie bald deine Rolle ausgeſpielt ſeyn? Aber wie viel Ruhmwürdiges haſt du nun wohl bemerkt? Wie viel Sinnenfreuden und Beſchwerlichkeiten verachtet? Ueber wie viele Ehrenzeichen hinweggeſehen? Gegen wie viele Uebelgeſinnte dich gutgeſinnt bewieſen?

(*) S. Anh. §. 28. 34.

32.

Wie könnten kunstleere und ungebildete Seelen den Kunsterfahrnen und Einsichtsvollen in die Enge treiben? — Aber, welche Seele ist denn kunsterfahren und einsichtsvoll? Diejenige, die ihres Ursprungs und Endzwecks, und so auch der Vernunftkraft kundig ist, welche in der Körperwelt wirkt, und alle Zeitalter hindurch nach abgemessenen Perioden das Universum verwaltet (*).

33.

Wie mancher ist noch nicht einmal Staub oder Skelet, und schon ist sein Name nur übrig, oder auch sein Name nicht mehr! Ein Name, der an sich nur Schall und Wiederhall ist! Ja, die geschätztesten Güter des Lebens, eitel sind sie, und hinfällig und kleinlich! Sie sind beissigen Hunden, sind streitliebenden, bald lachenden, bald weinenden Knaben gleich. Aber Treue und Bescheidenheit, Gerechtigkeit und Wahrheitssinn —

„hinauf zum Olymp von weitverbreiteter Erde (**)!“

Was könnte dich denn hier noch zurückhalten? — Sind doch die Sinnenwesen veränderungssüchtig

---

(*) S. Anh. §. 7. 8. 17. 18.

(**) Eine Stelle aus Hesiods Gedichte, (Oper. et dies. I. v. 195. etc.) wo er den Uebergang der Welt aus einem bessern in ein schlechteres Zeitalter schildert.

und unbeständig, die Sinnenorgane stumpf und trügerisch! Selbst die geliebte Seele — nur eine Ausdünstung des Bluts (*)! Und nun — unter solchen Menschen berühmt seyn — wie eitel! Warum siehst du denn nicht gelassen der Vernichtung oder Versetzung entgegen? Und warum lässest du, bis dieser Zeitpunkt heranrückt, dich nicht damit begnügen, die Götter zu ehren und zu preisen, den Menschen wohlzuthun und sie zu dulden oder zu meiden, und übrigens zu bedenken, daß alles ausserhalb der Gränzen des Leibes und der Seele weder dein sey, noch von dir abhänge?

34.

Alles kann dir gelingen, wenn du nur den rechten Weg betreten, und urtheilend und handelnd auf diesem Wege einhergehen willst. Denn der Seele Gottes und des Menschen und überhaupt jedes vernünftigen Wesens sind folgende beiden Eigenschaften gemein: theils, daß ausser ihnen nichts ihnen hinderlich werden kann, weil ihr Wohl schon auf ihrer rechtschaffenen Gemüthsart und Handlungsart beruhet (**), theils, daß ihr Verlangen eben hierauf eingeschränkt ist.

35.

Wenn dies oder jenes von meiner Seite keine

(*) S. Anh. §. 26.

(**) Ich lese hier διὰ τὸ für καὶ τὸ. Die Gründe liegen in dem Satze selbst.

Bosheit ist, auch nicht als Wirkung meiner Bosheit angesehen werden kann, und auch das Allgemeine nicht beschädigt — warum sollt' es mich denn kümmern? Und was ist auch wohl Beschädigung des Allgemeinen?

36.

Laß dich doch nicht so ganz durch bloße Empfindung dahin reißen, sondern unterstütze Andere, zwar nach Vermögen, aber doch auch nach Gebühr! Sollten ihnen auch gleichgültige Dinge geschmälert werden; so halte das doch nicht für einen Schaden, (denn das ist eine üble Gewohnheit) sondern so, wie jener Greis vor seinem Zöglinge, dem er den Brummkreisel abforderte, ruhig vorübergieng, weil er wohl wußte, daß es nur ein Brummkreisel sey — so gehe auch du in solchen Fällen vorüber!

Wenn du ein Deklamator auf der Rednerbühne wirst — Mensch, vergissest du, wie wenig das zu bedeuten habe? „Ja, aber darauf wendet man doch so vorzüglichen Fleiß.“ Mußt du denn nun deshalb auch so ein Thor werden (*)?

Wo du auch immer dich befinden mögest — Du kannst ein wohlstehender Mann seyn. Und wohlstehend ist der, wer sich selbst einen guten Zustand bereitet, und gute Zustände sind gute Gemüthsstimmungen, gute Neigungen, gute Handlungen. —

(*) Vgl. B. I. K. 7. 17. III. 5.

Sech-

Sechstes Buch.

1.

Zwar ist die ganze Körperwelt von einer folgsamen, leicht zu modificirenden Natur (*); allein das Vernunftwesen, unter dessen Regierung sie steht, hat doch, weil es ohne Bösartigkeit ist, in sich selbst keinen Grund zum Bösesthun. Es thut daher auch wirklich weder etwas Böses, noch wird irgend etwas von ihm beschädiget. Durch eben dieses Wesen nun wird alles gewirkt und bestimmt (**).

2.

Es gelte dir gleich, ob du frierend oder schwitzend deine Pflicht erfüllen müssest, ob du noch schläfrig seyst, oder hinlänglich ausgeschlafen habest, ob man dich Schmähungen oder Lobsprüche hören lasse, ob du dem Tode dich nähern, oder sonst etwas thun sollest. Eine unserer Pflichthandlungen in diesem Leben ist ja auch die: wir sollen sterben. Also auch in dieser Hinsicht muß es uns genügen, das vorkommende Geschäft regelmäßig auszuführen.

3.

Untersuche genau! Weder die eigenthümliche

(*) S. Anh. §. 12.

(**) S. Anh. §. 16. 19. 24.

Beschaffenheit noch der Werth eines Dinges entwische deinem Blicke!

4.

Schnell verwandeln sich alle Sinnenwesen. Endlich werden sie entweder verdunsten (falls nämlich die Körperwelt in Brand gerathen sollte) (*); oder zerstreuet werden.

5.

Das weltregierende Vernunftwesen weiß wohl, in welchem Zustande es ist, und was und auf welche Materie es wirkt.

6.

Die wirksamste Art der Rache ist diese: dem Beleidiger nicht gleich werden.

7.

Darin allein suche Freude und Beruhigung, daß du, der Gottheit eingedenk, von einer gemeinnützigen That zur andern hinüberschreitest.

8.

Die königliche Vernunft ist es, die sich selbst

(*) Das εἷς ἥνωται ἡ οὐσία (weil die Körperwelt vereint ist, oder Ein Ganzes ausmacht) ist in diesem Zusammenhange nicht wohl erklärbar. Die Worte scheinen eine Parenthese gewesen zu seyn, die sich auf das Verdunsten bezog. Vielleicht ist deshalb die Aenderung derselben in εἰ περικαίεται ἡ οὐσία nicht zu mißbilligen. Vgl. Anh. §. 18.

weckt und modificirt. Sie macht aus sich selbst ganz, was sie will, indem sie macht, daß jedes Ereigniß ihr so erscheine, wie sie will (*).

9.

Der Natur des Ganzen gemäß wird alles Einzelne bestimmt, nicht aber gemäß irgend einer andern Natur, die etwa von außen her es umschränkte, oder auf das Innere desselben eingeschränkt, oder äußerlich von ihm getrennt wäre (**).

10.

Entweder ist die Welt ein Chaos von Dingen, unter denen bald Verwicklung, bald Zerstreuung herrscht, oder ein Ganzes, worin sich Ordnung und Vorsehung offenbaren. Ist sie das erstere — wie

(*) Vgl. VII. 16. VIII. 47. IX. 32.

(**) Der Sinn ist: Alles geschiehet zufolge der Anordnung Gottes, alles zum Besten des Ganzen (Vgl. II. 3. V. 8. X. 1.). Ein anderes Wesen, das auf die Bestimmung der Weltbegebenheiten Einfluß hätte, giebt es nicht. Denn wo sollte ein solches Wesen seyn? Was die Welt von außen her umgiebt, ist ja der leere Raum (XI. 1.). Auch kann es nicht im Innern des Weltalls wohnen. Denn dies wird von der Gottheit selbst durchdrungen (VI. 40.). Eben so wenig kann es von dem Ganzen getrennt, und also ein außerweltliches Wesen seyn. Denn außer dem Ganzen ist nichts (VIII. 50.), weil jenes sonst nicht das Ganze seyn würde. Es bleibt also nichts übrig, als die Gottheit für die Urheberin alles dessen zu erklären, was in der Welt sich ereignet.

könnte ich begehren, auf einer so zwecklos zusammen gehäuften Kothmasse noch länger zu verweilen? Wie für etwas anderes sorgen, als für die Art meines Ueberganges in Staub? Und warum denn so unruhvoll? Ich mag ja thun, was ich will, Verwesung wird doch mich ereilen. — Ist aber das Andere; so verehre ich den Weltherrscher, und verlasse mich standhaft auf ihn (*).

11.

Solltest du ja einmal durch die Gewalt der Umstände in eine Art von Gemüthsunruhe versetzt werden; so kehre doch schnell zu dir selbst zurück! Laß dich nicht über die Gebühr aus dem Takte bringen! Denn wenn du immer wieder zu einer harmonischen Stimmung übergehst; so wirst du derselben bald mächtiger werden.

12.

Hättest du eine Stiefmutter, aber zugleich auch eine rechte Mutter; so würdest du bey aller Dienstfertigkeit gegen jene doch immer deinen Rückzug zur Mutter nehmen. Eben so erscheine dir denn nun auch die Hofluft und die Philosophie! Ziehe dich oft zu der letztern zurück, und suche Erholung bey ihr! Durch sie werden dann auch die Eigenheiten der erstern dir erträglich, durch sie wirst auch du dabey erträglich werden.

(*) S. Anh. §. 5. 20.

13.

In Hinsicht auf Küchengewächse und überhaupt auf allerley Speisen muß man den Gedanken festhalten, daß z. B. dies der todte Körper eines Fisches, jenes der todte Körper eines Vogels oder eines Schweines sey. Eben so muß man vom Falernerweine denken: Es ist nichts als Saft von Trauben — und vom Purpur: Es ist nur Schaafswolle, mit Purpurschneckenblut gefärbt — und von dem, was in Liebesbrunst erfolgt: Nur Reibung eines gewissen Organs, und ein mit Zuckungen verbundener Schleimerguß. Solche Vorstellungen sind ihren Objekten wirklich angemessen. Sie durchdringen gleichsam das Wesen derselben, so, daß es anschaulich wird, was man an ihnen habe. Auf eben diese Weise muß man nun sein ganzes Leben hindurch verfahren. Dinge, die höchstbeyfallswürdig scheinen, muß man entlarven; man muß ihren Unwerth sich anschaulich machen, und aller prahlerischen Lobrednerey von denselben Schweigen gebieten. Denn der Schein ist ein gefährlicher Betrüger. Gerade da, wo man sich um äusserst wichtige Dinge zu bemühen wähnt, bezaubert er aufs äußerste. Denke nur einmal, was Krates sogar von dem Xenokrates aussagte (*)!

(*) Was das für ein Ausspruch gewesen sey, meldet die Geschichte nicht. Sollten aber die Sagen von den

14.

Das, was der große Haufe werthschätzt, läßt sich größtentheils auf folgende Hauptklassen zurückführen: Die erste wird durch Solidität oder vegetabilische Natur bestimmt (dahin gehören Steinarten und Holzarten, wie Feigenbäume, Weinstöcke, Olivenbäume); die andere, deren Freunde schon etwas milder sind, durch Beseeltseyn überhaupt (wie Heerden großen und kleinen Viehes); die dritte aber, welche von noch höher kultivirten Menschen geschätzt wird, umfaßt diejenigen Wesen, die eine vernünftige, das heißt hier nicht sowohl eine weltbürgerlich gesinnte, als vielmehr eine kunsterfahrne oder in irgend einer Rücksicht verfeinerte, oder überhaupt eine denkende Seele haben (Dahin gehört der Besitz einer Menge von Sklaven). Wer aber nun die vernünftige Seele, so fern sie weltbürgerlichen und staatsbürgerlichen Sinn hat, hochachtet, der wird auch auf nichts anders, als sie, weiter Rücksicht nehmen, folglich vor allen Dingen seine eigene Seele in vernünftiger

---

auffallenden Proben der Enthaltsamkeit des Xenokrates (Diog. Laert. L. IV. c. 7. und Cicero Quaest. Tuscul. L. V. c. 32.) Grund haben; so hat vielleicht Krates, der Cyniker, nach Art seines Lehrers Diogenes, ihn deshalb getadelt, und behauptet, daß er sich nur um den Schein der Tugend bewerbe.

und gemeinnütziger Verfassung und Wirksamkeit erhalten, dann aber auch den Mitgenossen seiner Natur eben hierin unterstützen.

15.

Manches eilet ins Seyn, manches zum Gewesenseyn, und von dem Gewordenen ist manches schon jetzt wieder entschwunden. Eine ewige Fluth von Umwälzungen erneuert die Welt, so, wie der unaufgehaltene Lauf der Zeit immer wieder die Aussicht auf neue unbegränzte Aeonen eröffnet. Wer könnte in diesem Strome, wo man nicht einmal vesten Fuß zu fassen vermag, wer unter solchen vorüberstürzenden Dingen irgend etwas übermäßig werthschätzen? Das hieße ja anfangen, in einen daherfliegenden Sperling sich zu verlieben. Wie bald ist er unsern Augen wieder entrückt! Ja, von ähnlicher Natur ist selbst das Menschenleben! Nur Dunst, aus dem Blute, nur ein Hauch, aus der Luft geschöpft! Was es zu bedeuten hat, die Luft einmal einziehen, und dann wieder entlassen, das hat dein ganzes Athemsvermögen zu bedeuten. Gestern oder vorgestern nahmst du dasselbe bey deiner Geburt in Empfang, um dahin, woher du gleich anfangs es an dich zogst, es wieder zu entlassen (*).

(*) S. Anh. §. 26.

16.

Nicht das ist schätzbar, daß wir ausdünsten, wie die Pflanzen, daß wir athmen, wie die zahmen und wilden Thiere, daß wir unserer Sinnlichkeit gemäß afficirt werden, daß die Leidenschaft uns, gleich Marionetten, umherzerrt, daß wir uns zusammen gesellen, und Nahrung genießen. Denn das alles ist von keinem größern oder geringern Belang, als dieses, daß wir die überflüßigen Reste verdauter Speisen wieder absondern. — Was ist denn nun schätzbar? — Etwa das Beklatschtwerden? — Nichts weniger! Also auch nicht das Beklatschtwerden vermittelst der Zungen. Denn die Lobeserhebungen des großen Haufens, was sind sie anders, als Zungengeklätsch? Fort also auch mit dem Ehrenpünktchen! — Was bleibt nun noch Schätzbares übrig? Meiner Meynung nach blos dieses: daß man seiner eigenthümlichen Natureinrichtung gemäß sich thätig beweise, folglich zu einem ähnlichen Ziele vorschreite, als wozu Gewerbe und Künste führen (*). Denn jede Kunst zweckt darauf ab, ihre Produkte dem Geschäft, zu dessen Behuf sie producirt werden, genau ange-

(*) Statt ἰσχισθαι schlägt hier Gataker ἰσχεσθαι vor, und übersetzt: secundum conditionis suae rationem moveri, seque sistere, *hoc est*, ad quod studia *reliqua* artesque nos ducunt. Allein der letztere Zusatz empfiehlt

messen zu machen. Dies beabsichtigt der Gärtner, indem er des Weinstocks pflegt, dies der Reiter, indem er Pferde zureitet, der Jäger, indem er Hunde dressirt. Auch die Erziehung und Unterweisung der Kinder hat ein solches Strebeziel. — Siehe da, was schätzbar ist! Befindet das sich in einer guten Verfassung; so brauchst du dich um nichts Anderes zu bewerben. Und du wolltest nicht aufhören, so viele Dinge von anderer Art werthzuschätzen? Du kannst ja dabey wahrlich nicht frey, nicht selbstgenügsam, nicht leidenschaftlos seyn. Es ist ja nicht anders möglich, du mußt nun in Hinsicht auf diejenigen, welche jene Dinge dir rauben könnten, neidisch, eifersüchtig, argwöhnisch werden, und denen, welche das besitzen, was du so werthschätzest, Fallstricke legen. Du mußt nun tief im Innersten dich grämen, wenn dir etwas daran gebricht, und folglich auch oft sogar die Götter deshalb anklagen. Ehrest und schätzest du aber dagegen deine eigene denkende Seele; so wird dich das dir selbst wohlgefällig, deinen Mitgesellschaftern gewogen, und mit den Göttern harmonirend machen, das heißt, du wirst alles, was sie

---

offenbar vielmehr ein Wort, das so viel heißt, als: tendere eo, quo; also hier vielleicht ἰχνᾶσθαι, vestigare. Der Sinn des Ganzen ist: Der Mensch muß dem Zwecke, wozu er gebildet ward, sich selbst entsprechend machen.

auch immer verleihen oder verordnen mögen, lobpreisen.

17.

Aufwärts, abwärts, kreisförmig stürzen die Elemente daher. Aber die Bewegung der Tugend hat keins von diesen Prädikaten. Sie ist etwas ungleich göttlicheres. Sie schreitet auf ihrer geraden Bahn mit kaum begreiflichem Glücke fort (*).

18.

Wie doch die Menschen sich benehmen! Ihren Zeitgenossen und Bekannten verweigern sie das Lob, und doch ist es ihnen selbst so viel werth, sogar von ihren Nachkommen, die sie nie kennen lernten, nie sehen werden, Lob davon zu tragen! Das ist ja fast eben so, als wenn jemand sich darüber abhärmen wollte, daß seine Vorfahren ihm keine Lobreden gehalten haben.

19.

Macht dir etwas viel Mühe; so wähne nicht,

(*) ὁδῷ δυσεπινοήτῳ προϊέναι. Der Grund, warum der Weg der Tugend hier δυσεπινόητος genannt wird, ist nicht wohl einzusehen. Auch stimmt der Sinn hier nicht einmal mit den Regeln des Gegensatzes, noch weniger mit andern Aeußerungen Antonins überein (Vgl. z. B. III. 6. IV. 20. 51. V. 5. 12. u. a. St.). Also muß wohl δυσεπινοήτως gelesen, und das Wort mithin auf προϊέναι bezogen werden.

das sey für den Menschen unthunlich, sondern wenn irgend ein Mensch es thunlich und seinen Kräften angemessen fand, so glaube, daß es auch dir ausführbar sey.

20.

Bey gymnastischen Uebungen ritzt uns wohl einmal jemand mit dem Nagel, oder er stößt mit seinem Kopfe uns eine Beule; aber wir zeigen uns doch darüber nicht unwillig, halten uns nicht für beleidigt, und argwohnen auch nicht, daß er uns nach dem Leben trachte. Nur hüten wir uns vor ihm, und zwar nicht sowohl, wie vor einem Feinde oder einem verdächtigen Menschen, als vielmehr so, daß wir gelassen ihm ausweichen. Eben so benimm dich denn auch in den übrigen Verhältnissen des Lebens! Denke über viele Behandlungen von denen hinweg, die gleichsam mit dir gymnastische Uebungen anstellen! Denn, wie gesagt, es steht ja bey dir, ohne Argwohn und ohne Haß ihnen auszuweichen.

21.

Kann mir jemand überzeugend beweisen, daß ich nicht richtig urtheile oder verfahre, mit Freuden will ichs abändern. Ich suche ja nur die Wahrheit, und durch diese ist noch nie jemand beschädigt worden. Nur der wird beschädigt, der bey seinem Irrthume und seiner Unwissenheit beharret.

22.

Ich erfülle meine Pflicht. Alles Andere kümmert mich nicht. Denn alles Andere ist ja doch entweder unbeseelt, oder vernunftlos, oder irrend und des rechten Weges nicht kundig.

23.

Vernunftlose Thiere und überhaupt alle Sinnenwesen, die keine Vernunft haben, behandle du, wie ein Mann, der Vernunft hat, mit Seelengröße und Freysinn! Menschen aber, als Wesen, die Vernunft haben, behandle mit geselliger Liebe (*)! Und zu dem allen erflehe der Götter Beystand! Uebrigens nimm darauf nicht Rücksicht, wie lange du dich so noch werdest betragen können. Auch nur drey Stunden von der Art werden dir schon genügen.

24.

Alexander von Macedonien und sein Mauleseltreiber wurden durch den Tod in Eine Linie gesetzt. Entweder nämlich wurden sie aufgenommen unter dieselbigen Urkeime der Welt, oder auf gleiche Weise unter die Atomen zerstreut (**).

25.

Bedenke doch nur, wie viel bey einem jeden unter uns, sowohl was den Körper, als was die Seele

---

(*) S. Anh. §. 34.

(**) S. Anh. §. 15. 51.

betrifft, in demselben Augenblicke zugleich da sey. Auf die Art wirst du gewiß dich nicht wundern, daß noch weit mehr, ja, daß alles, was da ist, in dem Einen verbundenen Ganzen, das wir die Welt nennen, zugleich Subsistenz hat.

26.

Wie? wenn man dir die Frage vorlegte: wie der Name Antonin geschrieben werde? — würdest du nun wohl mit gedehntem Tone jeden Buchstaben hervorstoßen? Und wie? wenn man darüber dich anzürnte? Würdest du wieder zürnen? Oder würdest du nicht vielmehr ganz ruhig die einzelnen Buchstaben von neuem zusammenrechnen? So bedenke denn nun auch, daß überhaupt jede Pflicht in der Ausübung gleichsam berechnet werden müsse. Diese Berechnung mußt du folglich auch anstellen, und fern von Unruhe sowohl, als von Gegenerbitterung über die Erbitterten, deiner Obliegenheit ordnungsmäßig Genüge leisten.

27.

Wie grausam ist es, den Menschen nicht zulassen wollen, nach dem zu streben, was ihnen angemessen und zuträglich scheint! Und doch gestattest du ihnen das gewissermaßen nicht, wenn du sie ihrer Vergehungen wegen anfährst! Denn sie lassen ja zu ihnen blos durch den Schein des Angemessenen und Zuträglichen sich fortreissen.

„Aber die Sache selbst verhält sich doch anders?“ Nun, so überführe sie denn ihres Irrthums, ohne sie anzufahren!

28.

Der Tod ist ein Ruhestand der wirksamsten Gefühlskraft, des hinreissendsten Affekts, des durchdringendsten Verstandes, so, wie der Dienstpflege des Körpers.

29.

Schändlich ist es, wenn du so lebest, daß bey kraftvollem Körper die Seele kraftlos wird.

30.

Hüte dich, daß du kein Kaiserling werdest (*)! Einen solchen Anstrich nimm nicht an, obgleich es wohl zu geschehen pflegt! Erhalte dich vielmehr bey einem schlichten, guten, unverfälschten, ehrbaren,

---

(*) Kaiserling ist ein entarteter Kaiser, der überall nur seinen Stand und seine Macht, nicht seine Menschlichkeit, durchschimmern läßt. So ist ein Witzling ein entarteter witziger Kopf, der überall seinen schiefen Witz zur Schau ausstellt. Eben so braucht Klopstock in seiner Ode an Joseph II. das Wort Römling von entarteten Römern, die nur darin ihren Vorfahren ähneln, daß sie, obgleich auf einem weit weniger rühmlichen Wege, nach der Herrschaft über die Welt streben. — Antonin hat hier gleichfalls ein neugestempeltes Wort (μὴ ἀποκαισαρωθῇς) dessen Sinn vielleicht auf die angegebene Art am besten erschöpft wird.

prunklosen, gerechtigkeitsliebenden, religiösen, wohlwollenden, sanften, und für jede pflichtmäßige Handlung standhaft eingenommenen Sinne! Kämpfe, daß du der Mann bleibest, den die Philosophie aus dir bilden wollte! Ehre die Götter! Nimm der Menschen dich an! Kurz ist ja das Leben, und edle Gesinnung und gemeinnützige Thaten sind des Erdenlebens einzige Frucht. Alles, wie ein Schüler Antonins (*)! Wie unverrückbar zeigte der sich in der Ausübung vernunftmäßiger Handlungen! Welch eine stäte Gleichförmigkeit des Betragens, welch ein Seelenadel, welche Heiterkeit der Miene, welch ein einnehmendes ehrsuchtloses Wesen, welch ein reger Eifer in der Erforschung der Dinge war ihm eigen! Nie entgieng ihm irgend etwas, das er nicht zuvor genau beobachtet, und reiflich untersucht hätte. Ungerechte Tadler duldete er, ohne sie wieder zu tadeln. Nichts übereilte er; keiner Verleumdung gab er Gehör. Er war ein sorgsamer Beobachter seiner Gesinnungen und

---

(*) Nämlich Antonins mit dem Beynamen des Frommen. Dieser war vor unserm Marcus Aurelius Antonin, den er auf Hadrians Befehl adoptirt, mit seiner Tochter Faustina vermählt, und zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, römischer Kaiser, und die Geschichte stellt ihn in die Reihe der ruhmwürdigsten Regenten. Man verglich ihn mit dem Numa. S. B. I. K. 16.

Handlungen, war weder schmähsüchtig noch ängstlich, weder argwöhnisch noch klügelerisch. Und in Hinsicht auf Wohnung, Nachtlager, Kleidung, Speise, Bedienung — wie gern mit wenigem zufrieden! Wie so ganz ohne Mühescheu! Wie großmüthig! Seine frugale Lebensart setzte ihn in den Stand, bis an den Abend auszuhalten, ohne anders, als um die gewöhnliche Zeit, von dem Bedürfnisse, sich zu entladen, getrieben zu werden. Treu und sich immer gleich bleibend in der Freundschaft, tolerant gegen diejenigen, die seinen Beschlüssen sich freymüthig widersetzten, und froh, wenn jemand ihn eines Bessern belehrte, religiös ohne Aberglauben — so war er! Möchte doch auch dir, wie ihm, die letzte Stunde bey so ruhigem Selbstbewußtseyn heranrücken!

31.

Wache auf, und ermuntere dich selbst! Aber wenn du nun nach ausgerungenem Schlafe von neuem wahrnimmst, daß es nur Träume waren, die dich beunruhigten; so siehe dann auch wachend alles, was dich beunruhigt, von neuem eben dafür an!

32.

Aus einem Körper und einer Seele bin ich zusammengesetzt. Für den Körper ist alles indifferent; denn er ist unfähig, Differenzen wahrzunehmen. Für die Verstandeskraft hingegen ist nur das, was nicht ihre eigene Wirkung ist, indifferent. Ihre eigenen

Wirkun-

Wirkungen aber sind ganz von ihr selbst abhängig; dies versteht sich jedoch blos von denen, die sich auf den gegenwärtigen Augenblick beziehen. Denn ihre künftigen, so, wie ihre frühern Wirkungen, sind gleichfalls jetzt für sie indifferent (*).

33.

Der Natur der Hand so wenig als des Fußes, ist irgend eine Bemühung zuwider, so lange nämlich der Fuß thut, was für ihn, und die Hand, was für sie sich schickt. So ist folglich auch für den Menschen, als Menschen, keine Bemühung naturwidrig, so lange er thut, was einem Menschen schicklich ist. Widerstreitet sie aber seiner Natur nicht; so ist sie auch kein Uebel für ihn.

34.

Wie viele Sinnenfreuden haben selbst Straßenräuber und Possenreisser, Vatermörder und Tyrannen genossen!

35.

Siehst du nicht, wie die mechanischen Kunstarbeiter, obgleich sie in einiger Rücksicht sich nach den Unkundigen bequemen, doch dabey dem Gesetze der Kunst getreu bleiben, ohne jemals von demselben abzuweichen? Und ist es denn nicht zum Erstaunen, daß ein Baukünstler oder ein Arzt vor dem Gesetze

---

(*) Vgl. B. VII. K. 8. XII. 1.

seiner Kunst mehr Achtung hat, als der Mensch vor seinem eigenen, das ihm doch mit den Göttern gemein ist (*)?

36.

Asien und Europa — Hütten in der Welt! Der Ocean — ein Tropfen in der Welt! Der Berg Athos — ein Staubklümpchen in der Welt! Der ganze gegenwärtige Zeitraum — ein Punkt der Ewigkeit! Alles kleinlich, wandelbar, vorüberschwindend! Alles von demselben Ursprunge, von demselben allgewaltigen Wesen entweder unmittelbar, oder doch als nothwendige Folge seiner Werke herrührend (**)! Ja, selbst der Rachen des Löwen, selbst das Gift, und alle schädlichen Naturprodukte, wie Dornen und Sümpfe, sind ein natürlich entstandenes Zubehör der prachtvollen und schönen Welt. Fort also mit der Einbildung, als hätten sie auf jenes Wesen, das du verehrest, keine Beziehung! Betrachte dasselbe vielmehr als aller Dinge Urquell!

37.

Wer die jetzt existirenden Gegenstände sieht, der hat alles überschaut, was von jeher war, und was in Ewigkeit seyn wird. Denn alles ist gleichartig und gleichförmig.

(*) Vgl. B. V. K. 1. S. auch Anh. §. 33.

(**) S. Anh. §. 24.

38.

Erwäge oft die allgemeine Verkettung der Dinge in der Welt, und ihr Verhältniß zu einander! Alle sind sie auf gewisse Weise ineinander geflochten, alle dem zufolge auch einander hold. Das Eine hat wieder Einfluß auf das Andere vermöge ihres örtlichen Beysammenseyns und ihrer übereinstimmenden Wirksamkeit, und vermöge der Einheit der Körperwelt (*).

39.

Den Umständen, die dein Loos sind, füge dich an, und den Menschen, mit denen du zusammentriffst, erweise Liebe! Aber nur ohne Verstellung!

40.

Ein mechanisches Kunstwerk, ein Instrument, kurz, jedes Geräthe verhält sich wohl, wenn es leistet, wozu es gebildet ward. Und doch ist hier der Bildner vielleicht fern! Bey den Werken indeß, die die Natur befaßt, ist und weilet die bildende Kraft im Innern (**). Die letztere also hast du auch um so mehr zu verehren, und dabey mußt du überzeugt seyn, daß, wenn du nur nach ihrem Willen dich verhältst und benimmst, auch alles sich nach deinem Sinne verhalten werde. Auf eben die Art verhalten

---

(*) S. Anh. §. 16.

(**) S. Anh. §. 8.

ja auch die Angelegenheiten des Universums sich nach dem Sinne desselben (*).

41.

Wenn du ausserwillkührliche Dinge, als ein Gut oder ein Uebel ansiehst, so ist es nicht anders möglich, du mußt bey dem Ueberfall von einem solchen Uebel oder der Verfehlung eines solchen Gutes die Götter tadeln, und die Menschen hassen, sofern sie nämlich Ursachen dieses Fehlgriffs und jenes Ueberfalls sind, oder vermeyntlich noch seyn werden. Und eine Disharmonie aus diesem Grunde hat die Folge, daß man sogar manche Ungerechtigkeit begeht. Wenn wir also blos die von uns abhängigen Dinge für Güter oder Uebel erklärten; so würde weiter gar kein Grund übrig bleiben, die Gottheit anzuklagen, oder gegen irgend einen Menschen als Feind aufzutreten.

42.

Alle wirken wir zu Einem Zwecke, einige wissentlich und vorsätzlich, andere unbewußter Weise. Ja, selbst die Schlafenden gehören nach dem Ausspruche, mich dünkt, Heraklits; unter die Werkleute, weil nämlich auch sie zu dem, was in der Welt vorfällt, mitwirken. Denn überhaupt ist der eine auf diese, der andere auf jene Art mitwirksam. Das gilt

---

(*) Vgl. V, 8. X, 1.

vorzüglich auch von dem, der die Vorfälle tadelt, sich ihnen entgegenzustemmen oder sie zu hintertreiben sucht. Auch eines Menschen von solchem Gelichter bedurfte ja die Welt (*). Und nun überlege denn, an welche du dich anzuschließen habest! Zwar wird der Beherrscher des Universums sich deiner im Ganzen zweckmäßig bedienen, er wird dich als ein Glied in der Reihe der Mitwirker und Mithelfer aufnehmen. Hüte dich aber doch, daß du kein solches Glied in dieser Reihe werdest, wie jener bedeutungslose, lächerliche Vers in dem Drama, dessen Chrysipp erwähnt (**).

43.

Kann die Sonne etwa die Dienste des Regens, Aeskulap die Dienste der Fruchtspenderin (Ceres) thun?

(*) Vgl. IX. 42. S. auch Anh. §. 43.

(**) Chrysipp bemerkte, daß in einem dramatischen Kunstwerke manche Stelle vorkomme, die an sich selbst ganz ungereimt sey, aber doch im Ganzen den Zweck des Künstlers befördern, und die Schönheit seines Produkts erhöhen müsse. Er wandte dieses auf das Laster in der Welt an, und behauptete, daß dasselbe, wie verwerflich es auch an sich selbst seyn möge, doch die Schönheit des Weltganzen nicht schmälern, viel weniger den Zweck der Gottheit vereiteln könne. (S. Plutarch. de commun. notit. adu. Stoic. c. 13. vgl. Leibnit. Theod. §. 334.). Trefflich ist der Gebrauch, den Antonin hier von jenem Gleichnisse macht.

Und doch — wirken nicht alle Gestirne ungeachtet ihrer Verschiedenheit zu Einem Zwecke zusammen (*)?

44.

Wenn die Götter über mich, und über das, was mir wiederfahren soll, etwas beschlossen haben; so haben sie etwas Gures beschlossen; denn ein unschlüssiger Gott ist schwerlich denkbar, und mir Uebels zuzufügen — welchen Beweggrund sollten sie dazu haben? Was sollte ihnen selbst, oder dem Universum, für welches sie doch vorzüglich sorgen, daraus zuwachsen? — Haben sie ferner zwar nicht über meine einzelne Person, wohl aber über das Ganze etwas beschlossen; so müssen auch dann meine Schicksale, weil sie dadurch nothwendiger Weise zugleich mit bestimmt sind, mir willkommen und angenehm seyn. — Sollten sie aber über gar nichts etwas beschließen — (freylich würde es frevelhaft seyn, das zu glauben) wozu dann unsere Opfer, unsere Gebete, unsere Eidschwüre? Wozu alle die übrigen Handlungen,

---

(*) Die Götter — dies ist der Sinn — haben nicht alle einerley Beschäftigung; allein ungeachtet aller ihrer Verschiedenheit stehen sie doch unter einander in unabänderlicher Harmonie. (Vgl. IX. 9.) So sollen denn auch die Menschen, wie verschieden sie auch immer in Rücksicht auf äussere Lage seyn mögen, gemeinschaftlich zum Besten des Ganzen wirken. Uebrigens vgl. Anh. §. 11.

die wir unter der Voraussetzung der Gegenwart der Götter und ihrer Verbindung mit uns verrichten? Doch — auch dann, wenn sie über keine unserer Angelegenheiten etwas beschlössen, würde es doch mir noch immer zukommen, über mich selbst etwas zu beschließen (*). Und da geziemet mir denn nur die Hinsicht auf das Zuträgliche, und jedem Wesen ist zuträglich, was seiner Natureinrichtung entspricht. Weil also meine Natur eine vernünftige, für die bürgerliche Gesellschaft geeignete, und weil mein Bürgersitz oder mein Vaterland, sofern ich Antonin bin, Rom, sofern ich Mensch bin, die Welt ist; so können auch nur dieser Staaten Vortheile meine Güter seyn.

45.

Was einem jeden auch immer wiederfahren möge, genug, es ist dem Ganzen zuträglich. Doch, du wirst auch das noch durchgängig bestätiget finden: Was dem einen Menschen zuträglich ist, nutzet auch andern Menschen; das Zuträgliche nämlich hier in der gewöhnlichen Beziehung auf moralisch gleichgültige Dinge genommen (**).

(*) S. Anh. §. 20.

(**) Wenn keinem Menschen etwas wiederfahren kann, was nicht dem Ganzen zuträglich seyn sollte; (vgl. V. 8.) so folgt, daß jedes einzelnen Menschen Schicksal auch wieder andern Menschen nutzen müsse, weil dieses

46.

Die Ansicht eines ewigen Einerley auf dem Theater und bey ähnlichen Gelegenheiten ist dir widerlich. Du wendest von dem Gleichförmigen deinen Blick voll Ueberdrusses hinweg. Eben diese Empfindung rege sich denn dein ganzes Leben hindurch in dir! Ueber uns und unter uns behält ja alles dieselbe Natur, denselben Ursprung (*). Aber wie lange noch?

47.

Stelle dir stets die Gestorbenen aus allerley Menschenklassen, von allerley Berufsarten, und aus allerley Völkern vor, und in dieser Reihe steige hinab bis zu einem Philistion, einem Phöbus und Origanion (**)! Dann wende dich zu den übrigen Gattungen! Auch wir müssen eben dahin hinüberwandeln, wo so viele starke Redner, so viele berühmte Philosophen, ein Heraklit, Pythagoras und Sokrates, wo ferner so viele Helden der Vorzeit, so viele Heerführer und Volksbeherrscher späterer

---

ja Theile des Ganzen sind. (Vgl. II. 3.) Die Bestimmung des Begriffs des Zuträglichen, die Antonin hinzufügt, versteht sich nun von selbst. Das moralisch Gute, als auf Freyheit beruhend, pflanzt sich nicht nach Naturgesetzen fort.

(*) S. Anh. §. 17.

(**) Ohne Zweifel absichtlich gewählte (jetzt unbekannte) Namen geringer Bürger.

Zeit, und ausserdem Eudoxus, Hipparch, Archimedes und andere scharfsinnige, großdenkende, thatendurstige, alles unternehmende, selbstvertrauungsvolle Kraftgeister, ja, wo selbst jene spöttischen Verächter des hinfälligen, kurzdaurenden Menschenlebens, ein Menippus und Andere seiner Art sind. Stelle dirs vor! Diese alle liegen schon längst im Staube! — Aber was ist denn das Schreckliches für sie? Und was für jene, deren Name nicht einmal mehr übrig ist? Nein! Hier ist das Einzige nur hochzuschätzen: voll Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitsliebe mitten unter Lügnern und Ungerechten wohlwollend leben.

48.

Soll dir wohl zu Muthe werden; so gedenke der Vorzüge deiner Zeitgenossen, z. B. der Betriebsamkeit des Einen, der Bescheidenheit des Andern, der Freygebigkeit des Dritten, und bey dem Vierten wieder irgend einer andern Tugend. Denn nichts macht so wohl zu Muthe, als wenn die Muster der Tugenden, die sich in den Charakteren unserer Mitmenschen offenbaren, uns gleichsam auf Einer Charte vor Augen liegen. Möchten sie deshalb doch stets dir gegenwärtig seyn!

49.

Bist du etwa verdrüßlich, weil du nur so und so viel Pfund und nicht dreyhundert schwer bist? — Nun, so sey es denn auch nicht darüber, daß du nur

so und so viele und nicht noch mehrere Jahre durchleben wirst! Denn wie die bestimmte Quantität deiner Körpermasse dir genügt, so genüge dir auch deine bestimmte Lebensdauer!

50.

Wir müssen Andere zu belehren suchen. Also thue das auch, selbst wider ihren Willen, so lange es die Regel des Rechts so erfodert! Wenn indeß jemand mit Gewaltanwendung dir widersteht; so ziehe du dich zur Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe zurück, und benutze jene Gegenwirkung zum Behufe einer andern Tugend! Erinnere dich, daß deine Willensäusserung an eine Bedingung geknüpft war, und daß du das Unmögliche nicht darzustellen begehrtest. Was denn? Nur eben jene Willensäusserung. Und das gelingt dir, auch wenn das Ziel, zu welchem du vorschrittest, unerreicht bleibt.

51.

Der Ehrsüchtige findet sein Gut in fremdem Benehmen gegen ihn; der Freudensüchtige in seinem Selbstgefühle; wer aber Vernunft hat, in seiner Selbstthätigkeit.

52.

Man kann von einer Sache gänzlich abstrahiren, und so der Seele alle Unruhe ersparen. Denn die Dinge selbst sind keinesweges von einer solchen Natur, daß sie unsere Urtheile erzwingen könnten.

53.

Gewöhne dich zu einer angestrengten Aufmerksamkeit auf die Rede des Andern, und versetze dich, wo möglich, ganz in die Seele des Redenden!

54.

Was dem Schwarme nicht zuträglich ist, kann auch der Biene nicht zuträglich seyn.

55.

Wenn Seefahrer den Steuermann, Kranke den Arzt verfluchen — wem werden sie denn sonst noch wohl folgsam seyn? Und wie kann jener dabey den Eingeschifften eine glückliche Landung, dieser den Heilungsbedürftigen Gesundheit verschaffen?

56.

Wie viele, mit denen ich in die Welt trat, sind schon hinausgewandert!

57.

Gelbsüchtige finden den Honig bitter, Hundswüthige das Wasser scheußlich, Knaben den Ball schön. Warum ereiferst du dich denn? Hältst du etwa das Vorurtheil für minder mächtig, als die Galle bey dem Gelbsüchtigen, und das Gift bey dem Hundswüthigen?

58.

Dem Gesetze deiner Natur gemäß zu leben, kann niemand dich hindern; dem Gesetze der gemein-

samen Natur zuwider kann nichts dir zustoßen (*).

59.

Wer sind diejenigen, denen man zu gefallen strebt? Und was sucht man dadurch zu erobern? Und welcher Operationen bedient man sich dabey? — O wie schnell bringt der Zeitlauf alles in Vergessenheit! Und wie viel hat er nicht schon in Vergessenheit gebracht?

(*) S. Anh. §. 30.

Siebentes Buch.

1.

Was ist Lasterhaftigkeit? — Nichts anders, als was du oft schon wahrgenommen hast. — Und so sey dir denn bey allem, was dir aufstößt, eben dieser Gedanke gegenwärtig: Es ist nur etwas, das du oft schon wahrgenommen hast. Denn du wirst bald finden, daß alles, wovon die Jahrbücher der alten, mittlern und neuesten Zeit, wovon auch jetzt noch Staaten und Familien voll sind, in jeder Rücksicht ganz das nämliche sey. Nichts Neues! Alles gewöhnlich und kurzdaurend!

2.

Wie wäre es möglich, Vorurtheile zu ertödten, so lange die denselben entsprechenden Einbildungen, die du bey jeder Gelegenheit wieder aufzufeuern vermagst, nicht ausgelöscht worden sind? Ich kann ja von einer Sache ganz, wie es seyn muß, urtheilen. Wenn ich das aber kann, warum sollte ich mich beunruhigen lassen? Was ausserhalb meiner denkenden Seele ist, muß meine denkende Seele durchaus nicht anfechten (*). Empfinde das, und — du wirst rechtschaffen seyn! Von dir selbst hängt es ab, ein neues

(*) S. Anh. §. 29. 41. f. 47.

Leben zu beginnen. Du darfst nur die Dinge in der Welt von einer andern Seite ansehen, als von welcher du sie bisher betrachtet hast (*). Denn eben das heißt: ein neues Leben beginnen.

3.

Eitle Prachtbegierde, theatralische Darstellungen, Heerden kleinen und großen Viehes, Kampfspiele, und — ein Knochen, unter die Hunde, ein Brocken, in einen Fischbehälter geworfen, der Ameisen mühselige Lastträgerey, bestürzter Mäuse Durcheinanderrennen, und Marionetten, an einem Drathe herumgezerrt — gehören in eine und dieselbe Reihe (**). Bey dem allen also muß man eines gleichmüthigen und uneingenommenen Sinnes bleiben, und überhaupt erwägen, daß jeder Mensch von eben demselben Werthe sey, den die Gegenstände seiner Bemühungen haben.

4.

In der Rede muß man auf die Ausdrücke, und in allem Bestreben auf die Erfolge achten. In Rück-

---

(*) πάλιν, e contrario, alio modo. Vgl. Aeschin. Dial. II. 26. 35.

(**) Letzteres ist hier des Sinnes wegen hinzuzusetzen. Die „Heerden kleinen und großen Viehes" (ποίμνια, ἀγέλαι) scheinen indeß doch in diese Reihe nicht ganz zu passen. Wie also? wenn man ποικίλαι ἀγλαΐαι (variae voluptates) läse?

sicht auf das Letztere hat man sogleich zuzusehen, auf welchen Zweck es sich beziehe, und in Rücksicht auf das Erstere wohl zu bemerken, was man bezeichnen wolle.

5.

Ist mein Verstand zu diesem Geschäfte hinreichend, oder nicht? — Ist er hinreichend; nun, so bediene ich mich desselben dazu als eines Werkzeugs, das mir die Allnatur verlieh. Ist er unzureichend; so trete ich das Geschäft entweder ganz an den ab, der es besser ausführen kann, (vorausgesetzt, daß es nicht zu meinen Pflichten gehöre) oder ich leiste, was ich vermag, und nehme dabey einen Andern zu Hülfe, der, unterstützt von meiner Geisteskraft, nun leicht wird zu Stande bringen können, was dem Gemeinwohl gerade jetzt angemessen und zuträglich ist. Denn ich mag nun allein, oder gemeinschaftlich mit einem Andern unternehmen, was ich will, allemal darf es nur dasjenige, was der Gesellschaft zuträglich und entsprechend ist, zum Ziele haben.

6.

Wie viele, die im Hymnentone gepriesen wurden, sind der Vergessenheit schon überliefert! Und wie Viele, die jenen Hymnenton anstimmten, schon vorlängst ganz aus dem Wege geräumt!

7.

Schäme dich deiner Hülfsbedürftigkeit nicht!

Dir ist ja, wie dem Soldaten beym Sturmlaufen, nur vorgeschrieben, das Möglichste zu thun. Und was ists denn nun auch, wenn du Hinkender allein nicht fähig bist, die Schanze zu ersteigen, aber mit Hülfe des Andern es doch vermagst?

8.

Laß durch künftige Ereignisse dich nicht beunruhigen! Du wirst ja doch, wenn es seyn soll, dich ihnen nähern, ausgerüstet mit derselben Vernunft, die jetzt in Hinsicht auf die gegenwärtigen dir Dienste thut.

9.

Alles ist, wie durch ein heiliges Band, ineinander geschlungen! Nichts isolirt! Eins fügt dem Andern sich an, um mit ihm gemeinschaftlich dieselbe Welt zu verschönern. Denn überall ist nur Eine Welt, überall nur Ein Gott, nur Eine Materie, nur Ein Gesetz, eine allen denkenden Wesen gemeinschaftliche Vernunft, und Eine Wahrheit, so, wie nur Eine Vollkommenheit für diese gleichartigen, derselben Vernunft theilhaftigen, Wesen (*).

10.

Bald wird jede materielle Substanz sich in dem Urstoffe des Ganzen verlieren, bald eine jede wirkende Kraft zur Vernunftkraft des Ganzen erhoben

(*) S. Anh. §. 11. 16. 28.

werden;

werden (*); aber eben so bald wird auch das von jedem Wesen hinterlassene Andenken sein Grab in der Ewigkeit finden.

11.

Einem vernünftigen Wesen ist dieselbe Handlung, welche naturgemäß ist, auch vernunftgemäß.

12.

Stehe von selbst aufrecht, nicht erst aufrecht gehalten (**)!

13.

Wie es sich mit den Gliedern eines vereinten Körperganzen verhält, so mit den unterschiedenen vernünftigen Wesen. Sie sind zu Einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit gebildet. Wichtiger noch wird dieser Gedanke dir werden, wenn du oft zu dir selbst sagst: Ich bin ein Glied des Systems der Vernunftwesen. Giebst du dich nun für ein Glied einer ungleich höhern Ordnung aus (***), so fehlt es dir noch an

---

(*) S. Anh. §. 12.

(**) Vgl. B. III. K. 5. Vermöge dieser Parallelstelle muß hier im Texte μὴ statt ἤ gelesen werden, wie auch Casaubonus annahm.

(***) Gataker hält die Worte διὰ τὸ ῥῶ στοιχεῖον für ein Glossem, und läßt sie deshalb auch in der Uebersetzung geradezu weg. Damit nun die Stelle nicht sinnlos werde, dringt er auf den Unterschied zwischen μέλος (Glied) und μέρος, (Theil) nach welchem jenes nur

herzlicher Menschenliebe, so erfreut dich das Wohlthun noch nicht an und für sich. Du thust es alsdann noch blos, weil es sich so geziemt, aber nicht, weil du auch dir selbst dabey wohlthust.

14.

Es stoße den äussern Theilen, die durch einen solchen Stoß affizirt werden können, nur immerhin zu, was da wolle; sie, die affizirten Theile, mögen, wenn sie wollen, sich auch selbst darüber beklagen.

---

einem organischen, dieses aber auch einem unorganischen und unbeseelten Ganzen zugeschrieben werden kann. Und so heißt es denn: Giebst du dich nur für einen Theil aus; so u. s. w. Allein wie kann nun dieser Nachsatz aus dem Vordersatze abgeleitet werden? Und worauf bezieht sich denn das μέρος? Doch wohl nur auf das System der Vernunftwesen. Und was wäre denn zwischen einem μέρος und μέλος dieses Systems für ein Unterschied? Antonin kennt auch diesen Unterschied nicht, weil er μέρος selbst da gebraucht, wo er jener Gatakerschen Unterscheidung zufolge μέλος hätte gebrauchen müssen. (S. z. B. VI. 42. VIII. 34. IX. 39. X. 6.) Aus diesen Gründen habe ich statt ἐὰν δὲ διὰ τῦ ῥῶ στοιχεῖα μέρος εἶναι ἑαυτὸν λέγῃς lieber lesen wollen: ἐὰν δὲ διαφόρα στοίχα μέλος (oder μέρος) εἶναι etc. (Mit διαφόρος vergl. διαφοραί XII. 27.) So nimmt alsdann Antonin hier auf die mit seinem Stande verbundene Versuchung Rücksicht, sich für ein übermenschliches Wesen zu halten, und deshalb sein natürliches Verhältniß zu Andern, aus welchem die Pflicht des Wohlthuns resultirt, abzuläugnen.

Ich aber bin, so lange ich das Ereigniß nicht für ein Uebel erkläre, noch unverletzt; und es dafür nicht zu erklären, hängt ja von mir ab.

15.

Es möge nun jemand thun oder sprechen, was er will, tugendhaft muß ich seyn — so, wie das Gold oder der Smaragd oder der Purpur stets sagen würden: Da thue und spreche jemand, was er will, ein Smaragd muß ich seyn, und meine natürliche Farbe haben.

16.

Ist es nicht die höhere Kraft unsers Wesens selbst, die sich beunruhigt? Macht sie nicht selbst z. B. sich furchtsam? Treibt sie nicht selbst sich bis zur Muthlosigkeit (*)? Wenn ein Anderer sie in Furcht oder Traurigkeit versetzen kann, immerhin! Bey solchen Veränderungen wird sie doch in ihrem Urtheil darüber sich nicht ändern. Der Körper also sorge, wenn er kann, selbst dafür, daß er nichts leide, und spreche, wenn er dennoch leidet, darüber ab; die Seele aber, die in Furcht oder Traurigkeit versetzt wird, weil sie über diese Ereignisse geradezu urtheilt, leidet nichts,

---

(*) Statt ὅιον λέγω δ' φοβεῖ ἑαυτὸ εἰς ἀηδυμίαν wird hier mit Saumaise ὅιον δ' φοβεῖ ἑαυτὸ; ἐκ ἄγει εἰς ἀθυμίαν; (oder εἰς λειποθυμίαν) angenommen. — S. auch Anh. §. 29.

wenn du sie nicht zu einem solchen Urtheile reizest (*). Denn die höhere Kraft in uns ist an sich selbst keines Dinges ausser ihr bedürftig, wenn sie nicht selbst sich ein Bedürfniß daraus schafft. Sie ist folglich auch unerschütterlich und unbeschränkbar, wenn sie nicht selbst sich erschüttert und einschränkt.

17.

Wohl seyn heißt gut seyn, oder eine gute Seele haben (**). Warum bildest denn du, o Phantasie dir hier noch Götzen (***)? Fort mit dir, wie du gekommen bist! Ich bedarf deiner nicht. Du bist nur gekommen, weil es von jeher so Sitte war. Ich zürne dich deshalb nicht an. Nur weg mit dir!

18.

Mancher erzittert vor seiner Verwandlung: Was aber kann ohne eine Verwandlung ins Daseyn kommen? Und womit also wäre die Allnatur zufriedener oder vertrauter? Ja, wie könntest du auch nur ein Bad gebrauchen, wenn das Holz sich nicht verwandelte?

(*) εἰ ὁ παρέξεις αὐτὸ εἰς κρίσιν τοιαύτην. Saumaise. — In Rücksicht auf die Sache selbst vergleiche man K. 14. B. VI. K. 52. u. a. St.

(**) Εὐδαιμονία ἐστὶ δαίμων ἀγαθὸς, ἢ ἀγαθὸν (ἡγεμονικὸν) Ein Wortspiel, das nicht wohl anders wieder zu geben war. Uebrigens vgl. Anh. §. 48.

(***) Die Wörter dürfen hier nur versetzt werden. τί ἦλθες ὧδε πυιεῖς, ὦ φαντασία, τὰς θεάς σοι;

Wie genährt werden, wenn die Speisen sich nicht verwandeln ließen? Und wie wäre wohl überhaupt irgend etwas Nützliches ohne Umwandlung zur Vollkommenheit zu bringen? Siehst du es denn nicht ein, daß es mit deiner Umwandlung eine ähnliche Bewandniß habe, und daß auch sie der Allnatur eben so nothwendig sey (*)?

19.

Alle Körperwesen nehmen, wie auf einem reissenden Strome, ihren Lauf durch das materielle Weltall (**), und bleiben dennoch dem All, wie die einzelnen Glieder unserm Leibe, anhängig und behülflich. Wie manchen Chrysipp, wie manchen Sokrates, wie manchen Epiktet hat schon die Ewigkeit verschlungen! Eben das also falle dir nun beym Anblick jedes Menschen und jeden Gegenstandes ein!

20.

Das Einzige nur sey mein Bestreben, für meine Person durchaus nichts zu thun, was die Natureinrichtung des Menschen entweder überhaupt nicht will, oder doch nicht so will, oder gerade jetzt nicht will.

21.

Bald werden Alle bey dir, und bald wirst auch du bey allen in Vergessenheit sinken.

(*) S. Anh. §. 17. 21.

(**) Vgl. IV. 43. V. 23. VII. 10. IX. 29.

22.

Auch Beleidiger lieben, ist ein eigenthümliches Prädikat des Menschen. Und alsdann wird das auch bey dir der Fall seyn, wenn es dir beym Anblicke derselben zugleich auffällt, daß sie nicht nur deine Geschlechtsgenossen sind, sondern auch wider Wissen und Willen fehlen, daß ihr ferner beyderseits in kurzer Zeit dahin sterben werdet, und (was noch die Hauptsache ist), daß sie dich — nicht beschädigt haben. Denn sie haben ja doch wohl die höhere Kraft in dir nicht schlimmer gemacht, als sie vorher schon war.

23.

Die Allnatur bildet aus dem allgemeinen Grundstoffe der Dinge, wie, wenn er Wachs wäre, jetzt ein Füllen; dies wieder zusammen geschmolzen bedient sie sich der Materie desselben zur Hervorbringung eines Baums, dann eines Kindes, dann wieder eines andern Sinnenwesens(*). Jedes derselben also subsistirt nur auf eine kurze Zeit. Einer Schachtel indeß ist es doch wohl eben so wenig schrecklich, auseinander gelegt, als wieder zusammen geschoben zu werden.

24.

Ein grimmiges Gesicht ist etwas sehr widernatürliches. Wo die Sanftmuth erstirbt, da verfinstert sich endlich auch die freundliche Miene so, daß

(*) S. Anh. §. 12 — 15.

sie gar nicht wieder aufgeheitert werden kann (*). Schon hieraus wird es erkennbar, daß es vernunftwidrig sey. Denn hat jemand sogar das Bewußtseyn seiner Fehler verloren, wozu sollte der noch wohl länger leben (**)?

25.

Bald wird die Allherrscherin Natur die Wesen alle, die du hier siehest, verwandeln, und aus dem Stoffe derselben andere Wesen, und aus deren Stoffe

---

(*) Diese Stelle ist im Original ganz unverständlich. Ὅταν πολλάκις ἐναποθνήσκειν ἢ πρόσχημα, ἢ τὸ τελευταῖον ἀπεσβέσθη. Gataker verbessert mit Boote diese Worte so: ὅταν πολλ. γίγνηται, ἐναποθνήσκει. καὶ τὸ προσχ. το τελ. ἀπεσβ. und übersetzt nun: ubi ei saepius adsueverit *quis*, immori solet. Allein nicht zu gedenken, daß diese Uebersetzung ziemlich erzwungen sey, wird durch sie auch der letzte Theil des Perioden ganz überflüßig. Außerdem ist nicht wohl einzusehen, wie ein grimmiges Gesicht blos deswegen, weil man sich daran gewöhnen kann, wider die Natur seyn könne. Ich lese daher: ὅταν ἡ πραότης ἀποθνήσκει, καὶ τὸ προσχ. το τελ. ἀπ. So argumentirt Antonin hier indirekt, indem er als ausgemacht voraussetzt, daß die πραότης (das Gegentheil von κότος) — κατὰ φύσιν sey, und der Sinn des Enthymems wird offenbar folgender: Weil die Sanftmuth als etwas Naturgemäßes sich nur durch eine freundliche Miene ankündigt; so ist ein grimmiges Gesicht etwas Naturwidriges.

(**) Vgl. IX. 2. X. 8.

von neuem andere bilden, so, daß die Welt ewig verjüngt erscheine (*).

26.

Hat jemand in seinem Verhalten gegen dich einen Fehler begangen; so untersuche sogleich, auf welche Meynungen vom Guten oder Bösen der Fehler sich gründe. Denn wenn du das einmal einsiehst, so wirst du ihn nur bedauren, aber dich weder verwundern noch ereifern. Entweder nämlich hast du selbst noch eben solche oder doch gleichartige Meynungen vom Guten — und dann gebührt sichs, zu verzeihen — oder du hast solche Meynungen vom Guten und Bösen nicht mehr — und alsdann wird es dir leicht seyn, des Irrenden zu schonen.

27.

Beschäftige dich nicht sowohl mit dem Gedanken an abwesende, als vielmehr an die jetzt vorhandenen Güter, und auch unter den gegenwärtigen lies die schätzbarsten heraus, und erwäge dabey: wie würdest du wohl, wenn sie nicht vorhanden wären, nach ihnen trachten? Hüte dich jedoch auch, daß das Wohlgefallen an ihnen dich nicht zu einer übermäßigen Werthschätzung derselben gewöhne. Denn du würdest ja sonst, wenn sie dir einst fehlen sollten, nur unruhvoll werden.

(*) S. Anh. §. 17. 21.

28.

Ziehe dich in dich selbst zurück! Das herrschende Vernunftwesen in uns ist ja von der Natur, daß es sich selbst genug ist, indem es recht thut. Denn eben hierauf gründet sich seine Heiterkeit (*).

29.

Unterdrücke die Einbildung! Hemme den Zug der Sinnlichkeit! Bemächtige dich des gegenwärtigen Zeitpunkts! Mache dich bekannt mit dem, was sich zuträgt, es betreffe nun dich oder einen Andern! Unterscheide und trenne an jedem Gegenstande die wirkende Kraft von der materiellen Substanz (**)! Gedenke der letzten Stunde! Den Fehler, den jemand begeht, laß da zurück, wo er seinen Ursprung hatte (***).

30.

In Rücksicht auf Reden sey von gespannter Aufmerksamkeit! In Rücksicht auf Begebenheiten und Thaten dringe zur Erkenntniß ihres Zweckes vor!

31.

Schmücke dich aus mit Gradsinn und Bescheiden-

(*) S. Anh. §. 49.

(**) S. Anh. §. 11.

(***) Das heißt: Breite den Fehler nicht aus! Ahme ihn nicht nach! Laß dich nicht dadurch erzürnen! Vgl. IX. 20. 38.

heit, und mit Gleichgültigkeit gegen alles, was zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegt! Das Menschengeschlecht liebe! Der Gottheit folge! „Alles gesetzlich!“ sprach jener. Er sagte es zwar blos in Beziehung auf die Elemente (*); allein es ist schon genug, zu bedenken, daß, wo nicht alles, doch das allermehreste, seine gesetzliche Regel habe (**).

32.

Vom Tode. Er bestehe nun in einer Zerstreuung oder Auflösung in die Atomen, oder in einer Entseelung, so ist er doch entweder eine Vertilgung, oder eine Versetzung (***).

(*) Der Ausspruch: πάντα νομισί, scheint von irgend einem Dichter entlehnt zu seyn. Die folgenden Worte: ἔτι δὲ δαίμονα τὰ στοιχεῖα haben keinen Sinn. In der Uebersetzung habe ich daher ἕνα δὲ (sc. κατὰ) μόνα τὰ στοιχεῖα ausgedrückt, welches nicht nur ganz in den Zusammenhang zu passen scheint, sondern auch mit andern bekannten Aeußerungen in Rücksicht auf die Elemente genau übereinstimmt. S. II. 3. IV. 46. V. 13. u. a. St. Seneca sagt: (Quaest. natur. III. 10.) Omnium elementorum alterni recursus sunt: — Et natura partes suas velut in ponderibus constitutas examinat, ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet. — Besonders aber vgl. Macrob. Somn. Scip. I. 6.

(**) Vgl. II. 3. III. 11.

(***) Diese Alternative wird auch B. V. K. 33. angedeutet. Vgl. VI. 24. Sie ist außerdem schon an sich erschöpfend

33.

Von dem Schmerze. Wird er unerträglich; so verschwindet er: fortdaurend ist er erträglich. Und die Verstandeskraft behauptet indeß vermittelst ihres Urtheils darüber ihre Lebhaftigkeit. Das herrschende Wesen in uns wird also dadurch nicht schlimmer. Was aber die Glieder selbst betrifft, die von dem Schmerze gequält werden, diese mögen, wenn sie können, auch selbst darüber absprechen.

34.

Vom Ruhme. Siehe zu, von welcher Art die Gesinnungen der Ruhmsüchtigen, und von welcher Art die Umstände sind, die sie fliehen oder denen sie nachjagen! Bedenke: So, wie die frühern Sandhügel verdeckt werden, sobald neuer Sand über sie hergetrieben wird, so wird auch in dem Menschenleben das Frühere durch das Nachgetriebene sogleich wieder verdeckt.

35.

Aus Plato's Werken: „Dem Manne von ausgezeichneter Geistesgröße, dessen Blick das ganze Zeitmaaß und die ganze Körperwelt überschaut —

(S. Senec. ep. 65. circ. fin.), und es bedarf daher, wie Gataker mit Recht bemerkt, der Aenderung des ä in ä nicht.

sollte dem wohl das Menschenleben etwas Großes scheinen?“

Unmöglich, war die Antwort.

„Nun, so wird ein solcher Mann auch wohl den Tod nicht für so schrecklich halten?“

Auch das nicht.

36.

Ausspruch des Antisthenes: Königlich ist es, wohlthun, und Schmähungen überhören.

37.

Schändlich ist es, wenn der Verstand zwar die Gesichtszüge sich unterwirft, und diese nun nach Willkühr formt und in Ordnung bringt, aber selbst dabey durch sich selbst ungeformt und ungeordnet bleibt.

38.

„Was hilft es uns, der Außenwelt zu zürnen?
„Es kümmert sie ja nicht (*).“

39.

„Den unsterblichen Göttern und uns gieb
fröhliche Stunden (**)!“

(*) Eine Stelle aus einem Schauspiele (dem Bellerophon) des Euripides.

(**) Aus einem unbekannten Gedichte. Die Worte enthalten eine Aufforderung zur Religiosität und Menschenliebe. Antonin verläugnete also seinen Geist auch in solchen Excerpten nicht.

40.

„Erndte das Leben! Es gleichet der fruchtbeladenen Aehre,
„Und Seyn und Nichtseyn wechseln ab (*).“

41.

„Wenn die Götter für mich und meine Kinder nicht sorgen,
„Hat nicht auch das seinen Grund (**)?“

42.

„Tugend und Recht stehen zur Seite mir (***).“

43.

Du darfst weder mit andern wimmern, noch in convulsivisches Entzücken gerathen (****).

(*) Gleichfalls eine Stelle aus einem Trauerspiele (der Hypsipyle) des Euripides, der bekanntlich überhaupt in seine dramatischen Werke die trefflichsten Sittensprüche zu verweben pflegte, und daher auch vom Sokrates so sehr geschätzt wurde.

(**) Entlehnt. Ungewiß ists, woher?

(***) Aus einem Schauspiele (den Acharnensern) des Aristophanes. Die Worte haben nach Gatakers Bemerkung in der Folge eine Art von sprüchwörtlichem Ansehen erhalten.

(****) Das Wort σφύζειν wird eigentlich von den Adern gebraucht, wenn sie durch heftig bewegtes Blut in Zitterung versetzt werden. Hier scheint es, weil sonst Tautologie entstehen würde, auf übermäßige Freude,

44.

Platonische Aussprüche:

I. „Mit Recht würde ich erwiedern: Du urtheilst falsch, o Mensch, wenn du in dem Wahne stehst, ein Mann, der nur noch einigen Werth habe, müsse die Wahl zwischen Leben und Tod für ein Wagstück halten. Vielmehr muß er einzig darauf sehen, ob er im Fall des Handelns rechtmäßig oder unrechtmäßig handle, ob er durch seine Thaten sich als einen guten oder schlechten Mann darstelle.“

45.

II. „In Wahrheit, ihr Athener! So verhält sich die Sache! Den Posten, auf den jemand, weil er ihn für den besten hielt, sich selbst gestellt hat, oder auf den er von seinem Feldherrn gestellt worden ist, muß er meiner Meynung nach selbst in Gefahren behaupten, und über alles in der Welt, selbst den Tod nicht ausgenommen, muß er hinwegsehen, nur über die Schande nicht (*).“

46.

III. „Siehe doch einmal zu, du Glücklicher, ob

---

die das nämliche zur Folge hat, sich zu beziehen. So braucht auch Aeschines (Dialog. III. 12.) den Ausdruck χαρὰ σφυγματώδης.

(*) Diese und die vorhergehende Stelle sind aus Plato n. Apolog. T. I. p. 28. ed. Steph.

es nicht etwas ganz anderes sey, edel und gut, als lebendig bleiben oder lebendig erhalten werden. Wer einen wahrhaft männlichen Sinn hat, wünscht nicht etwa so oder so lange zu leben (denn so lebenssüchtig ist er nicht), sondern er überläßt das der Gottheit, und glaubt es selbst den Weibern, daß ohnehin niemand seinem Schicksale entfliehen werde, und so untersucht er denn blos, auf welche Art er die Zeit, die er zu durchleben hat, am besten durchleben könne (*)."

47.

Beobachte den Umlauf der Gestirne, wie ein Mensch, dessen Lebenszeit mit ihnen umläuft, und erinnere dich stets an die wechselnden Uebergänge des einen Elements in das andere! Durch solche Vorstellungen wird das Erdenleben von seinen Schlacken gereinigt.

48.

Ein trefflicher Ausspruch Plato's: „In der That, wer die Menschen zum Thema seiner Reden macht, hat, wie von einem höhern Standpunkte herab, auch auf ihre irdischen Verhältnisse, auf Gesellschaften, Feldzüge, Ackerarbeiten, Hochzeiten, Bündnisse, Geburten, Todesfälle, tumultuarische Gerichtsverhandlungen, wüste Provinzen, mancherley

(*) S. Plato in Gorg. T. I. p. 512.

fremde Nationen, Festlichkeiten, Trauergepränge, Jahrmärkte, kurz, auf das ganze in der Welt verbundene Chaos widerwärtiger Bestandtheile seinen Blick zu richten."

49.

Du darfst nur auf die Begebenheiten der Vorzeit, z. B. auf die vielen Staatsrevolutionen zurückschauen, um auch künftige Begebenheiten vorauszusehen zu lernen. Denn es wird in aller Rücksicht einst eben so seyn, und von der Regel, an welche die jetzigen Begebenheiten gebunden sind, wird keine Abweichung Statt finden. Folglich ist es auch ganz das nämliche, ob man vierzig, oder ob man zehntausend Jahre hindurch das Menschenleben beobachte. Was sollte wohl jemals mehr zu sehen seyn?

50.

„Zur Erde wandelt, was auch die Erde zeugt,
Und was vom Himmel stammt, zur Höhe des Himmels hinüber (*)."

Entweder ist das nun eine Trennung ineinander verflochtener Atomen, oder eine Art von Zerstreuung empfindungsloser Elemente.

51.

„Vor dem Tode zu fliehn, strömen wir seitwärts ab,

(*) Eine Stelle aus einem Fragmente des Euripides.

„Kräutern

„Kräutern und Tränkchen und Zauber-
mischungen zu;
„Aber hauchet Gott hernieder,
„Müssen wir Quaalen auch wimmernd
dulden (*).“

52.

Kampfgeübter sey er immerhin, aber nur nicht umgänglicher, nicht bescheidener, nicht einstimmiger mit seinen Umständen, nicht nachsichtsvoller bey den Verirrungen seiner Mitmenschen, als du!

53.

Wo auch nur irgend eine That, gemäß der Vernunft, welche Götter und Menschen gemein haben, ausführbar ist, da kann nichts Schreckliches seyn. Denn wo vermittelst einer Kraftäusserung, die wegen ihrer Angemessenheit zu unserer Natureinrichtung glücklichen Fortgang gewinnen muß, Vortheil zu erlangen steht, da hat man ja keinen Schaden zu befürchten.

54.

Ueberall und allezeit hängt es von dir ab, in deiner gegenwärtigen Lage religiöse Zufriedenheit zu äußern, deine gegenwärtigen Gesellschafter der Gerechtigkeit gemäß zu behandeln, und deine gegenwärtige

---

(*) Von neuem eine Stelle aus einem Trauerspiele des Euripides.

Gedankenreihe so sorgfältig anzuordnen, daß nichts Unerweisliches mit unterschlüpft.

55.

Nach fremden Maximen siehe dich nicht um, sondern siehe vielmehr mit unverwandtem Blicke nur dorthin, wohin die Natur dich führt, die Allnatur nämlich vermittelst dessen, was dir zustößt, deine eigene Natur vermittelst dessen, was du zu thun hast. Jeder aber hat das zu thun, was in die Naturordnung paßt, und dieser Naturordnung zufolge existiren, so wie überhaupt das Niedere um des Höhern willen da ist, alle übrige Wesen um der vernünftigen, und die vernünftigen eins um des andern willen. In der Natureinrichtung des Menschen also ist das Erste sein Hang zur Geselligkeit; das Zweyte seine Ueberlegenheit über die Sinnenreizungen. (Denn Vernunft und Denkkraft zeichnen in ihren Emotionen sich dadurch aus, daß sie sich selbst gleichsam umlagern, und weder durch eine Emotion des Gefühlsvermögens noch des Begehrungsvermögens sich unterjochen lassen. Diese beyden Vermögen sind ja nur thierisch, und mit Recht will daher auch der Verstand, der dazu da ist, sich ihrer durchgängig zu seinem Zwecke zu bedienen, den Vorrang haben, und nicht zugeben, daß er von ihnen überwältigt werde.) In der Natureinrichtung eines vernünftigen Wesens ist endlich das dritte seine Erhabenheit über Trug und

Täuschung. Und so darf denn nur die königliche Kraft, der diese Vorzüge eigen sind, gerades Weges fortschreiten. Sie hat, was sie bedarf.

56.

Gleich einem Menschen, der schon gestorben ist, und nur bis auf diesen Augenblick gelebt hat (*), mußt du die Zeit, die dir zum Ueberflusse nun doch noch übrig bleibt, der Natur gemäß durchleben.

57.

Liebe das, was dir wiederfährt, oder noch über dich beschlossen ist, von ganzem Herzen! Denn was könnte dir angemessener seyn?

58.

Bey allem, was dir zustößt, erinnere dich jener Menschen, denen das nämliche zustieß, und die nun darüber, als etwas höchst lästiges und ungewöhnliches wehklagten. Wo sind sie denn jetzt? — Sie sind nicht mehr! Und du wolltest ihnen noch ähnlich seyn? wolltest nicht vielmehr die regelwidrigen

---

(*) Der Text scheint hier verdächtig. Denn das μέχρι νῦν βεβιωκότα ist nach ἀποτεθνηκότα matt und überflüßig. Vielleicht soll es heißen: ὡς ἀποτεθνηκότα τῷ μέχρι νῦν βεβιωμένῳ — und so wäre der Sinn: Da du für dein bisheriges Leben doch gleichsam todt bist (vgl. II. 14. III. 10.); so mußt du nun den rückständigen Theil deines Lebens mit desto höherm Eifer der Natur gemäß zubringen.

Gemüthserschütterungen denen überlassen, die auf solche Weise Andere erschüttern und selbst erschüttert werden können? wolltest für deine Person dich nicht vielmehr ganz damit beschäftigen, wie du jene Ereignisse zu benutzen habest? Und du kannst sie edel benutzen. Sie bieten dir Stoffs genug dar. Sey nur aufmerksam auf dich selbst! Habe nur den Willen, in allem, was du thust, ein edler Mann zu seyn, und bedenke in jedem Falle (*), daß dasjenige, was eine solche Thätigkeit veranlaßt, dir gleichgültig seyn müsse.

59.

Durchschaue dein Innerstes! Es enthält die Quelle des Guten, und diese wird ewig sprudeln, wenn du nur ewig nachgräbst.

60.

Auch der Körper muß Bestigkeit des Benehmens haben, und weder in Hinsicht auf Bewegung noch Stellung regellos werden. Denn so, wie in den Gesichtszügen sich Verstand verräth, indem derselbe ihnen die Form erhält, wodurch sich ein nachdenkender

---

(*) Eigentlich: in beyden Fällen (ἐπ' ἀμφοτέρων), es mag dir nämlich etwas Gutes oder Uebels wiederfahren. Dies ist hier offenbar hinzuzudenken. In dem Vorigen finde ich keine zwey Fälle, worauf hier schicklich hingedeutet werden könnte. Uebrigens wird nachher mit Gataker ὅτι ἀδιάφορον gelesen.

und ehrbarer Sinn offenbart, so läßt etwas Aehnliches sich auch in Ansehung des ganzen Körpers bewirken. Nur darf bey dem allen das Unerkünstelte nicht außer Acht gelassen werden.

61.

Mit der Fechtkunst hat die Lebenskunst mehr Aehnlichkeit, als mit der Tanzkunst. Man muß auch auf nicht vorhergesehene Anfälle gefaßt seyn, und unverrückbar da stehen.

62.

Bey jeder Gelegenheit denke daran, was für Wesen es eigentlich sind, deren gutes Zeugniß du begehrst, und welche Maximen sie haben. Denn siehst du auf die Quellen ihres Urtheils und ihres Bestrebens; so wirst du über sie, da sie unvorsätzlich irren, weder murren, noch ihr Beyfallszeugniß erbetteln.

63.

„Jede Seele, sagt jener (*), verliert wider ihren Willen die Wahrheit;“ aber eben so auch die Gerechtigkeitsliebe, die Mäßigung, das Wohlwollen, oder irgend eine andere Tugend. Höchst nöthig ist es, dich hieran stets zu erinnern. Denn so wirst du gegen Alle mehr Gelindigkeit beweisen.

(*) Nämlich Plato, wie Arrian (Differt. Epict. I. 28.) bemerkt.

64.

Bey jedem Schmerze sey der Gedanke dir gegenwärtig: Er schändet nicht, und macht auch das herrschende Vernunftwesen in mir nicht schlechter, weil er dasselbe weder, sofern es an sich selbst, noch sofern es in seiner Beziehung auf die Gesellschaft betrachtet wird, zerrütten kann. In den mehresten Fällen indeß stärke dich auch schon der Gedanke Epikurs, daß nämlich der Schmerz so wenig unerträglich, als ewigdaurend erscheine, wenn du nur selbst der Grenzen desselben eingedenk bleibst, und ihm nichts hinzudichtest. Uebrigens erinnere dich auch, daß bey vielen unangenehmen Empfindungen, wie z. B. wenn man schläfrig wird, sich erhitzt fühlt, keinen Appetit hat u. s. w. die Uebereinstimmung derselben mit dem Schmerze unserer Aufmerksamkeit entgehe. So oft also auch nur von dieser Art etwas dir unbehaglich wird, so sprich zu dir selbst: Da erliege ich nun wieder unter dem Schmerze.

65.

Hüte dich, daß du nicht eben der Leidenschaft gegen Unmenschen folgest, der die Unmenschen gegen Menschen folgen.

66.

Woher wissen wir, daß Sokrates ein Mann von glänzendem, ausgezeichnetem Charakter gewesen sey? — Es ist hier nicht genug, daß er auf die rühm-

lichste Weise gestorben ist, daß er mit solcher Geistesgewandtheit gegen die Sophisten disputirt, daß er auf dem Eise unter freyem Himmel mit der größten Geduld übernachtet, daß er den Widerstand gegen den Befehl, jenen Salaminier hervorzuführen, für edler gehalten (*), daß er (was man jedoch, wenn es auch wahr seyn sollte, unglaublich findet) sich auf den Straßen mit stolzen Schritten gezeigt hat (**). Es ist hier vielmehr auf folgende Fragen Rücksicht zu nehmen: Wie war des Sokrates Seele beschaffen? Genügte es ihm auch wohl, den Menschen sich als einen gerechten, den Göttern als einen unsträflichen Mann darstellen zu können? Hat er nie thörichter Weise über die Bosheit eines Andern sich entrüstet, oder der Unwissenheit desselben gefröhnt? nie die von der Natur ihm bestimmten Schicksale mit

---

(*) Der Salaminier hieß Leon. Ein angesehener und rechtschaffener Mann! Die dreyßig Tyrannen, die damals zu Athen regierten, und sich der Schätze desselben bemächtigen wollten, befahlen dem Sokrates, ihn von Salamin abzuholen, und zum Tode zu führen. Dieser aber widersetzte sich dem Befehle, obgleich Andere ihm gehorchten. S. Xenoph. Memor. Socr. IV. 4. und Hindenburgi Animadversiones in Xen. M. S. (Lipsi. 1769. 8.) zu dieser Stelle.

(**) Dies sagt Aristophanes in dem satyrischen Lustspiele, worin er den Sokrates lächerlich zu machen suchte.

Befremden übernommen? nie unter ihnen, gleich als wäten sie unerträglich, sich niedergebeugt? nie es zugegeben, daß die Affektion seiner Sinnlichkeit zugleich auch seine Vernunft afficire?

67.

Die Natur hat mit der Volksmasse dich keineswegs so zusammen gemischt, daß du dich gar nicht auf dich selbst einschränken, und durch dich selbst das Deinige thun könntest. Denn es ist ja sehr wohl möglich, ein göttlicher Mann zu seyn, und doch von niemanden dafür erkannt zu werden. Hieran erinnere dich denn unaufhörlich! Eben so aber auch daran, daß zu einem glücklichen Leben nur sehr wenig erforderlich sey, und daß, wenn du auch die Hoffnung, ein großer Dialektiker und Naturkundiger zu werden, fahren lassen müßtest, du deshalb doch nicht auch darauf Verzicht thun dürfest, ein freysinniger, bescheidener, umgänglicher und Gott gehorsamer Mensch zu werden.

68.

Unverrückt kannst du dein Leben in höchster Geistesfreudigkeit zubringen, und wenn auch alle Menschen nach Herzenslust dich mit ihrem Geschrey verfolgen, wenn auch wilde Thiere die Glieder der Fleischmasse, die dich umschränkt, zerreissen sollten. Denn was hindert bey dem allen die denkende Seele, sich bey ihrer Heiterkeit zu erhalten, die Umstände überhaupt der Wahrheit gemäß zu beurtheilen, und

insbesondere diejenigen, die sich ihr selbst unterwerfen, unverzüglich zu benutzen (*)? Vermöge jener Kraft, über den Zufall zu urtheilen, spricht sie also zu demselben: „Dem Wesen nach bist du nur dies, obgleich du der gewöhnlichen Meynung nach etwas anderes zu seyn scheinst.“ Und vermöge der Kraft, den ihr unterwürfigen Fall zu benutzen, spricht sie zu ihm: „Dich eben suchte ich.“ Und so bietet denn das Gegenwärtige mir stets einen Stoff dar, an welchem ich eine vernunftmäßige und staatsbürgerliche Tugend, kurz, eine Kunst üben kann, die eines Menschen oder eines Gottes würdig ist. Steht ja doch alles, was sich zuträgt, in der genauesten Beziehung entweder auf Gott oder auf den Menschen. Nichts folglich ist etwas Unerhörtes, nichts etwas schwer zu Behandelndes, alles nur etwas Bekanntes und Leichtes.

(*) Die individuellen Umstände, in welche jeder Mensch geräth, unterwerfen sich ihm (sind ὑποβεβλημένα), d. h. sie bieten sich gleichsam dar, damit er sie als Mittel zu seinem höhern Zwecke gebrauche. Vgl. IV. 1. VI. 8. 50. VII. 58. VIII. 32. Alle Umstände aber, die ihn nicht näher betreffen, die auf sein persönliches Schicksal keinen nähern Bezug haben, darf er nur richtig beurtheilen, um seiner Pflicht Genüge zu leisten. Dies ist, glaube ich, der Sinn Antonin's. Das προσπίπτον und ὑποπίπτον ist in so fern keinesweges, wie Gataker annimmt, gleichbedeutend. In der Uebersetzung indeß war der Sinn durch ein ähnliches Wortspiel nicht auszudrücken.

69.

Ein Merkmal moralischer Vollkommenheit ist auch dieses: wenn man jeden Tag, als wäre er der letzte, durchlebet, folglich weder einer überspannten Entzückung (*), noch der Trägheit, noch der Heucheley sich ergiebt.

70.

Die Götter sind nicht unzufrieden, daß ihnen, weil sie unsterblich sind, auch unendliche Zeiten hindurch die Duldung ganzer Schaaren von verhärteten Lasterdienern unumgänglich nöthig wird. Im Gegentheil sind sie dabey noch auf alle Weise für sie besorgt. Und du, der du so bald ein Ende nehmen wirst, und noch dazu selbst in die Reihe der Lasterdiener gehörst — du willst ermüden?

71.

Verlachenswerth ist es, wenn man zwar (was doch möglich ist) nicht seiner eigenen Bosheit, wohl aber (was doch unmöglich ist) der Bosheit Anderer entfliehen will.

72.

Was die vernünftige und zu staatsbürgerlicher Gesinnung berufene Kraft in uns weder erkennbar noch gemeinnützig findet, davon urtheilt sie mit Recht, daß es unter ihrer Sphäre liege.

(*) Vgl. N. 43.

73.

Wenn du Gutes wirktest, und ein Anderer des Guten genoß — warum bist du denn so ein Thor, noch überdies ein Drittes, nämlich den Ruhm eines Gutthäters, oder Wiedervergeltung zu suchen?

74.

Niemand wird träge, Vortheil zu suchen. Vortheil aber gewähret eine naturgemäße Handlungsweise. Sey denn nicht träge, Vortheil zu suchen, indem du Vortheil verschaffest!

75.

Das Urprincip des Universums hat einst die Weltbildung unternommen (*), und nun geschieht alles, was geschieht, nach dem Gesetze der Causalverbindung (**), oder es müßten selbst die herrlichsten Produkte, um derentwillen das weltregierende Wesen seine Unternehmung vorzüglich begann, dem Zufalle unterworfen seyn. In vielen Fällen wird es dich aufheitern, wenn du das erwägest.

(*) S. Anh. §. 13. ff.

(**) Vgl. Anh. §. 23. f.

Achtes Buch.

I.

Zur Unterdrückung thörichter Ruhmsucht trägt auch der Gedanke viel bey, daß du unmöglich deine ganze Lebenszeit, oder auch nur die von deinen Jünglingsjahren an, jetzt noch in eine philosophisch durchlebte umschaffen kannst. Nun ist's aber ja vielen Andern, und auch dir selbst, bekannt geworden, wie weit du noch von Philosophie (*) entfernt seyst. Ein Schandfleck also klebt dir an (**), und es wird dir nun so leicht nicht mehr, den Ruhm eines Philosophen zu erwerben, zumal, da selbst dein Stand dir darin entgegen wirket. Hast du dich daher lebhaft überzeugt, wo hier die Schwierigkeit liege; so laß doch nur immerhin den Dünkel fahren, und begnüge dich, den etwanigen Rest deines Lebens, wie es deine Natur erfodert, zuzubringen! Ueberlege deshalb, worin ihre

---

(*) Von Weisheitsliebe. S. im Anhange die Einleitung. Vgl. Senec. Kap. 89.

(**) Gataker übersetzt das πέφυρται ἐν durch: conturbatae sunt itaque rationes tuae, und zwar etwas gewaltsam. Allein φύρομαι heißt auch inquinor, und in dieser Bedeutung paßt es hier offenbar genauer in den Zusammenhang.

Forderung bestehe, und dann — fort mit allem andern! Du hast ja deiner eigenen Erfahrung zufolge, unter wie vielen Gegenständen du auch immer umherirren mochtest, doch nirgends das Glück des Lebens gefunden, nicht in künstlichen Schlußformen, nicht im Reichthume, nicht im Ansehen, nicht in Lustbarkeiten, nirgends! Wo ist es denn? — Da, wo man thut, was die menschliche Natur erfordert. — Aber wie läßt sich das thun? — Wenn man gewisse Grundsätze, aus denen Bestrebungen und Handlungen entspringen, sich eigen macht. — Was sind das für Grundsätze? — Solche, die sich auf Gut und Uebel beziehen, und nach denen nichts für den Menschen ein Gut ist, als was ihn gerecht, mäßig, standhaft, freysinnig, und nichts ein Uebel, als was ihn zu dem Gegentheil von dem allen macht (*).

2.

Bey jeder Handlung frage dich selbst: Was leistet sie mir? Wird sie mich auch gereuen? Ueber ein Kleines, und — ich bin todt, und alles ist mir entrückt. — Wenn ich aber jedesmal als ein verständiges, geselliges, und mit Gott an dasselbe Gesetz gebundenes Wesen mich wirksam beweise — was sollte ich mehr verlangen?

(*) S. Anh. §. 48.

3.

Alexander, Cajus und Pompejjus — was waren sie gegen einen Diogenes, einen Heraklitus und Sokrates? Letztere durchschauten doch noch die Dinge in der Welt, ihre wirkenden Kräfte, und ihre materiellen Bestandtheile. Daher waren denn auch ihre Charaktere so und nicht anders. Aber jene — um wie vieles waren sie besorgt! Und wie vieles hielt sie in Knechtschaft (*)!

4.

Und wenn du dich auch zerrissest — man wird dessen ungeachtet dieselbe Handlungsart beybehalten.

5.

Vor allen Dingen sey nur nicht unruhig! Alles geht ja doch so, wie es der Natur des Ganzen gemäß ist, und in kurzer Zeit wirst du überhaupt, gleich einem Hadrian oder August, nicht mehr da seyn. — Demnächst aber siehe mit unverwandtem Blick auf dein Geschäft! Habe Acht darauf, und erinnere dich, daß du dich dabey als einen guten Menschen darstellen, das heißt, daß du mit dem, was die Natur von dir, als Mensch, verlangt, dich unausgesetzt befassen, und auch nichts reden müssest, als was dir durchaus rechtmäßig scheinet, und zwar

(*) Vgl. IX. 29.

allemal auf eine wohlwollende, bescheidene und ungeheuchelte Art.

6.

Es ist das Berufsgeschäft der Allnatur, die existirenden Dinge von einer Stelle zur andern zu versetzen, sie umzuwandeln, sie hier hinwegzuräumen, dort hervorzubringen. Alles wechselnd! Und doch auch an gleiche Gesetze gebunden! Alles gewöhnlich! Etwas Unerhörtes darf man nicht befürchten (*).

7.

Jedes Naturwesen ist zufrieden, wenn es ihm wohl gehet. Einem vernünftigen Naturwesen aber gehet es wohl, wenn es in die Reihe seiner Vorstellungen weder etwas Falsches noch Ungewisses als wahr aufnimmt, wenn es seine Bestrebungen blos auf gemeinnützige Anstalten richtet, wenn es Neigungen und Abneigungen nur in Ansehung dessen unterhält, was von uns selbst abhängig ist, und übrigens alles, was von dem Naturganzen ihm zugemessen wird, gern übernimmt (**). Von diesem Naturganzen ist ein solches Wesen ja doch eben sowohl ein Theil, als die Natur des Schößlings ein Theil der Natur des Baumes ist, nur daß freylich die Natur des Schößlings blos als Theil einer empfindungs-

---

(*) S. Anh. §. 17. 21.

(**) Vgl. V. 34. VIII. 45. VII. 54.

leeren, vernunftlosen, beschränkbaren, die des Menschen hingegen als Theil einer unbeschränkten, denkenden und gerechten Natur betrachtet werden muß. Und diese reicht allen Wesen nach Maasgabe ihres Werths einen proportionirlichen Antheil von Dauer, Materie, Kraft, Wirksamkeit, Glück und Unglück dar. Man darf jedoch, um diese Proportion zu entdecken, nicht etwa bey jedem Wesen nur auf eine einzelne Bestimmung desselben, sondern man muß auf die gesammten Bestimmungen des Einen in ihrem Verhältnisse zu der Totalität derselben bey einem Andern Rücksicht nehmen (*).

(*) Diese Stelle ist ziemlich verwickelt. Sie scheint also construirt werden zu müssen: σκόπει δὲ μὴ πρὸς τὸ ἓν ἐπὶ παντὸς, εἰ (num) τὸ ἴσον εὑρήσεις, ἀλλὰ συλλήβδην τὰ πάντα τοῦδε, πρὸς ἀθρόα τὰ τοῦ ἑτέρου. Der Sinn aber ist folgender: Achtet man bey jedem Wesen nur auf einzelne Bestimmungen, z. B. blos auf Dauer oder auf Kraft, und vergleicht es allein in dieser Hinsicht mit einem andern; so herrscht freylich Disproportion in der Vertheilung der Naturgaben. Das eine ist von längerer Dauer oder von größerer Kraft, als das andere. Nimmt man aber Rücksicht auf alle Bestimmungen eines Wesens zusammen genommen, um sich dieselben in ihrem Verhältnisse zu den gesammten Bestimmungen eines Andern vorzustellen; so ist jene Proportion nicht zu verkennen. Was vielleicht länger fortdauert, ist doch oft von geringerer Kraft, als das Andere, und umgekehrt. Eben so ist z. B. (VII. 33.) der Schmerz

bey

8.

Du kannst nicht einmal lesen (*)? Nun, so kannst du doch Schande von dir abwenden, kannst doch wollüstige und schmerzhafte Gefühle überwältigen, kannst doch über kleinliche Ruhmsucht erhaben seyn, kannst mit fühllosen, undankbaren Seelen doch Geduld haben, und, was noch mehr ist, zu ihrem Besten dich verwenden.

9.

Daß nur niemand dich das Hofleben, und eben so wenig dein Privatleben anklagen höre (**)!

10.

Reue ist ein Angriff, den man auf sich selbst thut, weil man etwas Nutzbares ausser Acht gelassen hat. Da nun das Gute nothwendig zugleich nutzbar ist; so geziemet es einem guten und edlen Manne, sich darin sorgfältig zu beweisen: und da es einen solchen

---

bey dem einen Menschen langwieriger als bey dem andern, aber dagegen auch erträglicher. Und überhaupt muß im Ganzen jedes Wesen, sey es dem Scheine nach von einem andern auch noch so verschieden, nutzbar werden. (IV. 27.) Jedes kann den besondern Zweck, wozu es da ist, erreichen, mithin in seiner Art vollkommen seyn, und in so fern ist folglich die Gerechtigkeit der Natur unverkennbar.

(*) S. III. 14. Vgl. V. 5.

(**) Vgl. V. 16. VI. 12. XI. 7.

edlen und guten Mann noch nie gereuet hat, daß er Sinnenluſt auſſer Acht ließ; ſo kann Sinnenluſt auch weder etwas Nutzbares, noch Gutes ſeyn.

11.

Dieſer Gegenſtand da — was iſt er zufolge ſeiner individuellen Natureinrichtung an ſich ſelbſt? Was iſt er ſeiner Maſſe und ſeiner Materie nach? Welches iſt ſeine wirkende Kraft? Was macht er in der Welt? Und wie lange exiſtirt er (*)?

12.

So oft du mit Verdroſſenheit aus dem Schlafe erwacheſt; ſo erinnere dich, daß es deiner Natureinrichtung oder deiner Menſchheit gemäß ſey, dich einer gemeinnützigen Thätigkeit zu widmen, und daß du den Schlaf hingegen ſogar mit vernunftloſen Thieren gemein habeſt! Was aber mit eines jeden Weſens beſonderer Natur übereinſtimmt, das gehört auch vorzüglich in ſeine Sphäre, das iſt ihm am angemeſſenſten, folglich gewiß auch am wohlthätigſten.

13.

Bey allen deinen Vorſtellungen mußt du jederzeit, ſo viel als möglich, die Grundſätze der Phyſik, der Moral und der Dialektik in Anwendung bringen (**).

(*) Vgl. III. 11. V. 12. VI. 13. — 16. VIII. 29. IX. 25. 36. X. 9. XI. 16.

(**) Wörtlich: „Du mußt dabey phyſiologiſiren, pathologiſiren, dialektiſiren.“ Dies bezieht ſich auf die Ein-

14.

Trifft du mit jemanden zusammen; so lege dir unverzüglich die Frage vor: „Was hält der wohl für gut und böse?“ Hält er nämlich Sinnenlust und Schmerz, und was beydes bereitet, hält er Ansehen und Unansehnlichkeit, Tod und Leben dafür; so kann es dich nicht wundern oder befremden, wenn er nun auch diesen Grundsätzen gemäß handelt. Du wirst vielmehr bedenken, daß er so zu handeln gezwungen sey (*).

15.

Bedenke doch, daß es eben so schimpflich sey, zu erstaunen, wenn in der Welt sich Dinge zutragen,

---

theilung der Philosophie in philosophiam naturalem, moralem und rationalem, von welcher Seneka (Ep. 89.) sagt, daß sie von den größten und mehresten Philosophen angenommen sey. (Vgl. Macrob. in somn. Scip. L. II. c. 17.) Der Sinn also ist dieser: Du mußt bey allen deinen Vorstellungen untersuchen, theils, ob und in wie fern sie der Natur der vorgestellten Gegenstände entsprechen, (vgl. K. 11.) theils, welchen Einfluß sie auf deine Moralität haben, ob sie dich zu Leidenschaften reizen, oder im Guten stärken, (vgl. II. 7. 12. III. 4. IV. 24. V. 16. VII. 26. XI. 16.) theils, ob sie der Wahrheit gemäß sind, oder im Gegentheil durch die Vorspiegelungen der Phantasie verwirret werden, so, daß du nun den Schein für die Wahrheit hältst. (Vgl VI. 13. VIII. 49.)

(*) S. Anh. §. 40.

deren natürliche Zuträgerin sie ist, als zu erstaunen, wenn der Feigenbaum Feigen trägt — eben so schimpflich, als es dem Arzte seyn würde, wenn er über einen Fieberkranken, oder dem Steuermanne, wenn er über conträren Wind in Erstaunen geriethe (*).

16.

Bedenke, daß es deine Freyheit nicht aufhebe, wenn du deine Meynungen änderst, und dem, der sie berichtigte, nachgiebst. Denn auch das ist ja eine Funktion, die durch deine eigene Kraft, zu wollen und zu urtheilen, folglich gewiß auch nach deinem eigenen Sinne bestimmt wird.

17.

Rührt das Uebel von dir her — warum verfährst du so? Rührt es von etwas Anderm her — worüber beklagest du dich? — Ueber die Atomen (**)? Oder über die Götter? — Beydes Unsinn! Hier ist niemand anzuklagen. Denn kannst du; so verbessere das Ding! Kannst du aber nicht — wozu nützt dir denn noch das Klagen? Etwas Zweckloses darf man ja nicht thun.

18.

Was stirbt, fällt deshalb zur Welt nicht hinaus. Wenn es nun aber hier bleibet, und sich umformet;

(*) Vgl. IV. 6. 29. 44. VII. 57. VIII. 52. IX. 14. XII. 16.

(**) D. h. über den Zufall? — IV. 3. VI. 10. IX. 39. XII. 14.

so wirst ja auch du hier in deine Elemente, die zugleich Elemente der Welt sind, aufgelöset werden. Ja, auch diese werden umgeformt — aber sie murren nicht (*)!

19.

Jedes Wesen, z. B. jedes Pferd, jeder Weinstock ist zu irgend einem Zwecke da. Und was Wunder? Ist ja doch selbst die Sonne zu einer gewissen Operation bestimmt. So auch die übrigen Gottheiten (**). Aber wozu denn nun du? — Um Sinnenlust zu genießen? — Siehe doch einmal zu, ob diese Meynung zu dulden sey! —

20.

Auf jedes Wesen nimmt die Natur Rücksicht, auf sein Ende sowohl, als auf seinen Anfang und seine Fortdauer, so, wie auf den Ball der, welcher ihn emporwirft. Was widerfährt nun aber dem emporgeworfenen Balle Gutes? Und was für ein Uebel dem niedergeworfenen oder dem fallenden? Was für ein Uebel der zerfließenden Wasserblase? Eben so ließe sich auch in Ansehung eines Lichts fragen (***).

(*) S. Anh. §. 51.

(**) Das heißt: die übrigen Gestirne. Vgl. Anh. §. 11.

(***) Es ist nämlich kein Glück für das Licht, wenn es angezündet, also auch kein Unglück, wenn es ausgelöscht wird. (Vgl. Senec. ep. .41.) So kann denn auch

21.

Kehre das Innere deines Körpers einmal auswärts, und siehe zu, von welcher Art er sey, und was er alternd, krank und sterbend seyn werde!

Von Lebenskürze ist sowohl der Lobende, als der Gelobte, sowohl der, wer eines Andern gedenkt, als der, welcher im Andenken steht. Und ausserdem — nur in dem Winkel dieses Landstrichs ist das der Fall, und auch hier stimmen nicht Alle mit einander, ja, nicht einmal der Einzelne stimmt mit sich selbst überein! Und doch ist sogar die ganze Erde nur ein Punkt!

22.

Sieh jedesmal Acht, was du urtheilst, oder thust, oder ausdrücken willst! Sonst geschieht dir eben recht. Warum willst du lieber morgen erst gut werden, als es heute schon seyn?

23.

Bin ich thätig; nun, so bin ich mit Hinsicht auf Menschenwohl thätig. Wiederfährt mir etwas; nun, so übernehme ich's mit Hinsicht auf die Götter,

---

das Leben an sich kein Glück, der Tod kein Unglück seyn. Der Uebergang von jenem zu diesem ist nur eine Veränderung, (IV. 42.) und Veränderungen gehören in den Plan der Natur. (II. 3. IV. 36. VII. 18.)

und jenen allgemeinen Urquell, aus welchem jedes Ereigniß herfließet (*).

24.

Was findest du beym Baden? — Oel, Schweiß, Schmutz, Wasser, zurückgebliebenen Oelkleister, lauter widerliche Dinge! Solch ein Gemisch ist jeder Theil des Lebens, und alles, was dabey vorkomnt (**)!

25.

Verus starb früher, als Lucilla, dann aber auch Lucilla selbst; Maximus früher, als Secunda, nachher aber auch Secunda; Diotimus vor dem Epitynchanus, dann auch dieser; Faustina starb vor dem Antonin, und dieser folgte; Hadrian vor dem Celer, dann Celer selbst. So giengs allemal! Jene Genies, jene weitsehenden, oder jene aufgeblasenen Männer — wo sind sie? Wo sind, was z. B. die Genies betrift, ein Charax, Demetrius der Platoniker, Eudämon und andere der Art? Alle ephemerisch, und nun längst schon todt! Einiger unter ihnen ward nicht einmal

---

(*) Dieser Urquell, zum Unterschiede von den Göttern, ist hier das Fatum. Vgl. Anh. §. 22. f.

(**) Antonin will, daß man alles, was uns sinnlich angenehm ist, gleichsam detailliren, oder in seine Bestandtheile zerlegen solle, um den wahren Werth desselben einsehen zu lernen. Vgl. VI. 13. XI. 2.

eine kurze Zeit hindurch gedacht. Andere giengen zu den Fabelhelden hinüber, und noch Andere sind aus der Reihe der Fabelhelden schon wieder ausgemerzt (*). Bedenke also, daß auch dein Körpergewebe zerstreut werden, daß dein Lebensgeist verlöschen, oder fortwandern und anderswohin sich verpflanzen lassen müsse!

26.

Den Menschen gewährt es Vergnügen, wahrhaft menschlich zu handeln, und wahrhaft menschlich ist das Wohlwollen gegen sein Geschlecht, die Gleichgültigkeit gegen Sinnenreizungen, die Unterscheidung des Trugs von der Wahrheit, die Betrachtung der Allnatur und ihrer Wirkungen.

27.

Du stehst in dreyerley Verhältnissen, theils in einem Verhältnisse zu der Hülle, die auf dich zurückwirkt, theils zu der göttlichen Kraft, von welcher alles Allen wiederfährt, theils zu deinen Zeitgenossen (**).

(*) Vgl. B. IV. K. 33. — Der Sinn bedarf keiner Erläuterung. Die Fabelzeit ist die dunkle Vorzeit, in welcher alles ungewiß ist, und deren man selten oder nie gedenkt. Menschen also, deren Name zur Fabel wird, sind Menschen, von denen man fast nichts mehr weiß, und deren ehemalige Existenz sogar oft noch bezweifelt wird.

(**) Also giebts auch Pflichten gegen uns selbst, gegen Gott und gegen unsre Mitmenschen.

28.

Der Schmerz ist entweder ein Uebel für den Körper, (und so mag der auch darüber absprechen) oder für die Seele. — Aber diese ist fähig, sich bey ihrem heitern, fröhlichen Sinne zu behaupten, und von dem Uebel zu abstrahiren. Denn jedes Urtheil, jedes Bestreben, jede Begierde und Abneigung ist in ihrem Innern, und bis dahin versteigt sich das Uebel nicht (*).

29.

Unterdrücke die Einbildungen, und sprich bey jeder Gelegenheit zu dir selbst: Es steht ja nun bey mir, in dieser Seele weder Bosheit, noch Begierlichkeit, noch irgend eine Unordnung aufkommen zu lassen, sondern dagegen alles aus dem richtigsten Gesichtspunkte zu betrachten, und jeden Gegenstand, wie es sich gebührt, zu benutzen. Sey dieses Vermögens, das die Natur verlieh, eingedenk!

30.

Im Senate sowohl als im Privatleben sprich in einem gesitteten, nicht in einem weitschweifigen Tone (**). Brauche gesunde Vernunft dabey!

(*) Vgl. V. 2. 26. VII. 16. 33. 68. S. auch Anh. §. 39. 47.

(**) Das περιτραπὰς im Gegensatze des κοσμίως scheint hier auf die ungesittete und unbescheidene Gewohnheit, immer allein das Wort zu führen, Beziehung zu haben.

31.

Augusts Hofgesellschaft, seine Gemahlin, seine Tochter, seine Enkel und Stiefsöhne, seine Schwester und Agrippas, seine Verwandten, Hofbedienten und Freunde, Arius und Mäcen, seine Leibärzte und Opferpriester, die ganze Hofgesellschaft — todt ist sie! — Von da gehe — nicht etwa zu sonst einem einzelnen Menschen, sondern — zu andern Geschlechtern, z. B. zu den Pompejanern fort — todt auch hier wieder das ganze Geschlecht (*)! So manches Grabmal führt die Inschrift: „Der Letzte seines Geschlechts“. Nun bedenke doch einmal, wie sich dessen Vorfahren (**) zerarbeitet haben, daß sie doch einen Nachkömmling hinterlassen möchten. Und doch war es nicht anders möglich, Einer mußte der letzte seyn.

32.

Das Leben muß so, wie jede einzelne That, zusammenhängend seyn, und wenn nun jede, so viel als möglich, das Ihrige leistet; so kannst du dich damit beruhigen. Daß sie aber wirklich das

---

(*) Die letzten Worte dieses Kapitels (πάλιν ὧδε ὅλα γένεα θάνατον) scheinen von ihrer wahren Stelle verrückt worden zu seyn. Hier stehen sie unstreitig am schicklichsten. Nur müßte in Beziehung auf das ὅλης αὐλῆς θάνατος auch hier θάνατος gelesen werden.

(**) πρὸ αὐτᾶ statt πρὸ αὐτῶν.

Ihrige leiste (*); hieran vermag niemand dich zu hindern.

„Aber ich finde von außen her Widerstand.“

Gewiß nicht den mindesten, um nicht mit Gerechtigkeit, Mäßigung und Ueberlegung handeln zu können.

„Aber eine andere gleichfalls rege Kraft wird doch eingeschränkt (**).“

Nun, so mußt du diese Einschränkung dir gefallen lassen; aber indem du nun mit stillem Geiste zu dem, was dir noch möglich ist, vorschreitest, wird sogleich eine andere That, die sich in den vorhin bemerkten Zusammenhang harmonisch füget, an die Stelle treten.

(*) Wahrscheinlich muß hier παρέχῃ statt ἀπέχῃ stehen.

(**) Diese Stelle findet K. 41. ihre Erläuterung. — Es giebt mehrere Kräfte der menschlichen Natur, die in ihren Wirkungen von außen her gehindert oder eingeschränkt werden können. Nur die Vernunft, die uns dem Gesetze der Pflicht Genüge zu leisten gebietet, ist über alle solche Hindernisse und Einschränkungen erhaben. Mag denn auch eine oder die andere von den übrigen Kräften eingeengt werden, wir sollen dies ruhig ertragen, und unter Leitung der Vernunft sogar einen solchen Fall zur Beförderung unserer höhern Zwecke auf irgend eine Art benutzen. Vgl. V. 20. 26. 34. VI. 50. 58. VI. 54. 68. X. 12.

33.

Nimm das Glück demuthsvoll hin, und opfere es gleichmüthig auf!

34.

Du hast doch wohl einmal eine abgehauene Hand, einen abgeschnittenen Fuß oder Kopf von der übrigen Körpermasse entfernt liegen gesehen? Gerade so etwas sucht auch der, welcher über sein Schicksal unwillig wird, oder von Andern sich abtrennt, und sich gemeinschädliche Handlungen erlaubt, aus sich selbst zu bilden. (Mensch!) Du hast ja auf die Art gewissermassen dich aus der Totalität der Natur hinausgestürzt. Als ein Theil derselben wardst du ihr angeartet. Und nun hast du dich von ihr abgeschnitten! — Doch — ein treflicher Umstand dabey ist dieser: Du kannst dich von neuem mit ihr vereinen. Keinem andern Theile der Natur hat Gott dieses Vermögen, auch nach seiner Absonderung und Verstümmelung sich wieder dem Ganzen anzufügen, verliehen. Siehe denn da die Güte, womit er den Menschen vorgezogen hat! Er machte ihn fähig, seinen Abfall vom Ganzen gleich anfangs zu vermeiden, aber eben so auch, wenn er schon einmal abgefallen war, zu ihm zurückzukehren, sich von neuem ihm anzuarten, und in die Reihe der Theile desselben wieder einzurücken.

35.

Als vernünftige Wesen haben wir alle neben unsern übrigen Kräften vorzüglich auch noch folgende von der Allnatur empfangen: So nämlich, wie diese selbst Allem, was ihr widersteht und entgegenwirkt, eine veränderte Richtung giebt, es in die Kette der Nothwendigkeit ordnet (*), und zu einem Gliede derselben macht, so kann auch ein vernünftiges Wesen jedes Hinderniß zu einem Gegenstande seiner Wirksamkeit machen, und sich desselben zu dem jedesmaligen Zwecke, dem es zustrebt, bedienen.

36.

Nie verwirre dich eine Ahnung in Hinsicht auf dein übriges Leben! Nie überdenke die ganze Summe der mannichfaltigen Beschwerden, die deiner vielleicht noch warten! Bey jeder gegenwärtigen Beschwerde frage vielmehr dich selbst: Hat denn nun die Sache etwas so ganz Unerträgliches und Niederbeugendes? Schämen wirst du dich, das zuzugestehen. Und dann erwäge doch überhaupt bey dir selbst, daß weder das Künftige noch das Vergangene, sondern immer nur das Gegenwärtige dich belasten könne, und daß Letzteres gewiß sehr verkleinert erscheinen werde, wenn du dasselbe allein vor Augen hast. Sollte aber deine Seele auch das nicht einmal ertragen können; so würdest du selbst ihr Hohn sprechen.

(*) S. Anh. §. 22.

37.

Setzen etwa auch jetzt noch Panthea oder Pergamus sich klagend neben den Grabhügel des Verus? Oder Chabrias und Diotimus neben den Grabhügel Hadrians (*)? Das würde lächerlich seyn. Denn wenn sie nun auch da säßen — würden jene Todten es empfinden? Und wenn sie es empfänden — würde es ihnen Vergnügen gewähren? Und wenn es ihnen Vergnügen gewährte — würden die Klagenden selbst nun wohl dem Tode entrinnen? Oder wäre es nicht vielmehr immer noch ihre ursprüngliche Bestimmung, Matronen oder Greise zu werden, und dann zu sterben? Und was sollten dann jene nachher machen, wenn diese gleichfalls todt wären? Nur ein Schlauch voll blutigen Kothes ist dieses ganze Körpergewebe!

38.

Wenn du das Talent der Scharfsichtigkeit hast, so zeige darin dich scharfsichtig, daß du die Natur für höchstweise erklärst (**).

(*) Dies zielt auf einen Gebrauch der Alten, wodurch sie ihre Traurigkeit über den Tod der Verstorbenen zu erkennen gaben. Panthea war eine Sklavin, Pergamus, Chabrias und Diotimus waren Sklaven, die beyden erstern von Verus, die beyden letztern von Hadrian frey gelassen.

(*) Die Worte: βλέπε κείνων, φησὶ, σοφωτάτοις sind sehr

39.

In der Oekonomie eines vernünftigen Wesens finde ich keine Tugend, die der Gerechtigkeit, wohl aber eine, die sich der Wollust widersetzt, nämlich Enthaltsamkeit.

40.

Nur die Meynung von dem, was dich zu ängstigen scheint, darfst du fahren lassen, und — du hast dich selbst in höchste Sicherheit gesetzt. — „Wer

---

verstümmelt, und die Conjekturen darüber sehr verschieden. So, wie sie hier stehen, geben sie keinen Sinn, und wenn auch σοφώτατος gelesen wird; so ist doch unbekannt, welcher höchstweise Mann so etwas gesagt habe, und χείνων in Κρίτων oder Ζήνων umzuschaffen, ist um so willkührlicher, da man auch nicht nachweisen kann, daß dies ein Ausspruch von Krito oder Zeno sey. Ueberhaupt aber ist es unwahrscheinlich, daß Antonin irgend jemanden das Prädikat σοφώτατος sollte gegeben haben. Quintilian sagt, indem er von Demosthenes und Cicero redet: Quodsi defuit his viris summa virtus, sic, quaerentibus: an oratores fuerint? respondebo, quomodo Stoici, si interrogentur, an sapiens Zeno, an Cleanthes, an Chrysippus? respondeant, Magnos quidem illos ac venerabiles, non tamen id, quod natura hominis summum habet, consecutos (S. *Instit. orat.* XII. 1.). Ich habe daher in der Uebersetzung lieber einen solchen Sinn ausdrücken wollen, als wenn es im Original heiße: χείνων (τὴν) φύσιν σοφωτάτην. Vgl. II. 11. V. 8. 32. X. 6.

ist dieses selbst?“ — Die Vernunft. — „Aber ich bin ja doch nicht die Vernunft?“ — Du sollst es seyn, und es soll also auch die Vernunft selbst sich selbst nicht ängstigen. Ist aber etwas Anderes an dir in übler Verfassung, so mag das auch selbst seine Meynung darüber sagen (*).

41.

Beschränkung der Sinnlichkeit ist für die thierische Natur ein Uebel. Beschränkung des Begehrungsvermögens ist gleichfalls ein Uebel für die thierische Natur. Eben so ist manches Andere beschränkend, folglich auch ein Uebel, für den Mechanismus der Vegetation. Also wird Beschränkung der Vernunftkraft auch für die intellektuelle Natur ein Uebel seyn. Dies alles wende nun genauer auf dich selbst an! — Schmerz oder Sinnenlust afficirt dich. Da mag also die Sinnlichkeit auch selbst zusehen! Du begehrst etwas, und findest Widerstand. Das ist nun freylich, falls du unbedingt begehrtest, schon für dich, als vernünftiges Wesen betrachtet, ein Uebel; allein wenn du jenen Widerstand als etwas gewöhnliches ansiehst; so bist du noch weder beschädigt noch eingeschränkt worden (**). Denn die eigenthümliche

(*) Vgl. VII. 16. u. Anh. §. 32. 49.

(**) Unter dem Begehrungsvermögen (ὁρμή) versteht Antonin überhaupt das Vermögen des Menschen, außer sich

Sphäre der Vernunftkraft vermag niemand einzuschränken, weil diese Kraft weder durch Feuer noch Schwerdt, weder durch Tyranney noch Lästerung,

---

sich zu realisiren, was seinen Vorstellungen von Gut und Böse angemessen ist. Dieses Vermögen aber findet, sofern es als Kraft sich wirksam zu beweisen strebt, in der Außenwelt oft Widerstand, d. h. es wird beschränkt. Daher ist es die Forderung der Vernunft, allemal nur bedingungsweise zu begehren (vgl. IV. 1.), oder die Vorstellung der Möglichkeit, seinen Zweck in der Außenwelt vereitelt zu sehen, in die Regel des Begehrens selbst aufzunehmen. Hierdurch wird alsdann das Begehrungsvermögen unter die Herrschaft der Vernunft gebracht, und das Begehren selbst wird ein vernünftiges Wollen (βούλησις). Nun aber ist jede Beschränkung einer Kraft für diese Kraft selbst ein Uebel, und eine Beschränkung der Begehrungskraft überhaupt, folglich auch ein Uebel für sie, oder, sofern die Wirkung derselben sich auf etwas außer dem Subjekte Befindliches, und von ihm Unabhängiges bezog, dessen Nichterreichung ihm nun unangenehm wird, ein Uebel für die sinnliche Natur. Wenn indeß die Aeußerung der Begehrungskraft durch Vernunft an die Bedingung der Möglichkeit der Realisation des begehrten Gegenstandes geknüpft ward; so ist diese Kraft auch im Fall der Unmöglichkeit dieser Realisation desselben nicht eingeschränkt worden. Denn dieser Fall war ja in der Regel des Begehrens selbst schon enthalten. Und war er das nicht; so entstand daraus in so fern ein Uebel für die vernünftige Natur, als dabey die Vernunft, die doch zur unumschränkten

noch sonst etwas der Art afficirt werden kann. Ist sie einmal eine Kugel; so bleibt sie auch abgerundet (*).

42.

Ein nichtswürdiger Mensch wäre ich, wenn ich mich selbst ängstigte, da ich nicht einmal einen Andern jemals vorsätzlich geängstiget habe.

43.

Jeder hat sein Lieblingsgut. Das meinige aber besteht in dem Besitze einer gesunden Vernunft, die weder von irgend einem Menschen, noch von irgend einer Angelegenheit der Menschen sich hinwegwendet, sondern alles mit mildem Blicke beobachtet und übernimmt, und alles nach Maasgabe seines Werthes benutzt.

44.

Schon das gegenwärtige Zeitalter suche dir angenehm zu machen! Diejenigen, welche mehr um den Nachruhm buhlen, bedenken nicht, daß die kommenden Geschlechter eben so, wie die jetzigen, denen sie so gram sind, beschaffen seyn werden. Auch

---

Beherrscherin des Begehrungsvermögens bestimmt war, von dem Subjekte selbst (also freylich nicht von außen her), eingeschränkt, und die sinnliche Neigung dagegen auf den Thron gehoben wurde. — Dies, glaube ich, ist hier der Sinn Antonins. Vgl. V. 20. VI. 50. VIII. 32. und Arrian. Epict. II. 5.

(*) S. d. Anm. zu B. XI. K. 12.

jene werden sterblich seyn. Und wie in aller Welt kann es dich interessiren, ob unter ihnen diese oder jene Stimmen wiederhallen, ob sie diese oder jene Meynung von dir haben?

45.

Hebe mich empor, und wirf mich, wohin du willst! Auch da noch wird in mir ein wohlthätiger, das heißt, ein solcher Genius wohnen, der schon zufrieden ist, wenn er auch nur der durch seine eigene Naturanlage bestimmten Ordnung gemäß sich verhalten und wirksam beweisen kann. Und sollte denn nun wohl jenes von solcher Erheblichkeit seyn, daß meine Seele dadurch in Uebelstand gerathen, oder zu einer niedergeschlagenen, sehnsüchtigen, zerrütteten, bestürzten, folglich geringhaltigern Seele werden könnte? O wo fände sich etwas von solcher Erheblichkeit!

46.

Nie kann einen Menschen etwas überfallen, was nicht ein menschlicher Zufall wäre, so wenig als einen Stier etwas, das nicht der Stiernatur, eine Weinrebe etwas, das nicht der Weinrebennatur, einen Stein etwas, das nicht auch der Natur des Steins angemessen seyn sollte. Ist nun aber das, was jedem Wesen zufällt, etwas gewöhnliches und natürliches — warum willst du denn misvergnügt werden? Etwas Unerträgliches läßt doch die allwaltende Natur nicht über dich hereinbrechen.

47.

Wirst du durch irgend einen Umstand in der Außenwelt mißmuthig gemacht; so ist es nicht dieser Umstand selbst, der dich beunruhigt. Nein, nur dein eigenes Urtheil darüber ist es. Und dieses alsofort zu unterdrücken, steht ja nur bey dir. — Macht aber irgend etwas in deinem Gedankensysteme dich mißmuthig — wer hindert dich, das Vorurtheil zu berichtigen? — Wirst du endlich etwa deswegen mißmuthig, weil du ein Geschäft nicht verrichtetest, das dir doch zuträglich schien; so läßt sich gleichfalls fragen: warum nicht lieber geschäftig, als mißmuthig?

„Aber es ist unbesiegbarer Widerstand da.“

So sey dennoch nicht mißmuthig! Denn in diesem Falle liegt ja der Grund, warum das Geschäft unausgeführt bleibt, nicht in dir selbst.

„Aber ich mag nicht mehr leben, wenn es nicht ausgeführt wird.“

Nun, so nimm Abschied von diesem Leben, und stirb! Aber nur eben so gleichmüthig, als wenn du es ausgeführt hättest, und zugleich versöhnt mit denen, die dir widerstanden!

48.

Bedenke doch, daß deine königliche Kraft, wenn sie, in sich selbst zurückgezogen, sich selbst genügt, und nichts thut, was sie nicht auch will, unüber-

windlich sey, gesetzt auch, sie sollte ohne vernünftigen Grund eine solche Stellung nehmen (*). Wie viel mehr also nun, wenn sie sogar mit vernünftiger Umhersicht jeden einzelnen Umstand beurtheilt? So wird eine denkende Seele, die sich nicht afficiren läßt, gleichsam zu einer Citadelle. Nichts hat der Mensch, was mehr bevestigt wäre. Wenn er zu ihr seine Zuflucht nimmt; so kommt er davon, ohne überwältigt zu seyn. Unerfahren folglich ist der, wer sie nicht kennt; unglückselig, wer sie zwar kennt, aber dennoch zu seiner Zuflucht nicht wählet.

49.

Dichte zu dem, was sinnliche Wahrnehmungen dir unmittelbar verkündigen, nicht in Gedanken noch etwas hinzu! Es wird dir z. B. angedeutet, daß dieser oder jener dich verleumde. Gut! Aber auch nur dies, nicht aber, daß du dadurch beschädigt worden seyst, wird dir angedeutet. Ich sehe, mein Kind ist krank. Nur das sehe ich. Daß es aber in Gefahr schweben sollte, sehe ich nicht. So halte dich hier immer nur an die ersten Eindrücke, und

---

(*) Der Sinn ist: Selbst dann ist sie unüberwindlich, wenn sie aus einer Art von Hartnäckigkeit und despotischem Eigensinn der Gewalt fremder Eindrücke nun einmal durchaus nicht nachgeben, sondern den Grundsatz: sit pro ratione voluntas! in Anwendung bringen will. Vgl. V. 18.

füge ihnen nicht etwa insgeheim noch selbst etwas hinzu! Auf die Art wird auch nichts dich ängstigen. Doch was sage ich? Füge ihnen allerdings etwas hinzu, aber — nur als ein Mann, der die Natur aller Weltbegebenheiten durchschaut!

50.

„Welch eine bittere Gurke!“ — Nun, so wirf sie hin! — „Welch ein dornenvoller Weg!“ — Weiche ihm aus, und damit genug! Daß du nur nicht etwa hinzusetzest: Ach! Warum sind doch wohl solche Dinge in der Welt! Einem Naturkenner würdest du dich dadurch nur lächerlich machen, so, wie auch ein Schreiner oder Schuhmacher dich auslachen würden, wenn du ihnen vorwerfen wolltest, daß in ihren Werkstätten Hobelspäne und Lederschnitzchen herumliegen. Und doch haben diese noch wohl einen Ort, wo sie so etwas bey Seite werfen könnten! Die Allnatur hingegen hat außerhalb ihres eigenen Kreises gar nichts. Aber das eben ist das Bewundernswürdigste in ihrer Kunstfertigkeit. Da sie auf sich selbst eingeschränkt ist; so weiß sie nun alles, was in ihrer Region zu verderben, zu veralten, oder unbrauchbar zu seyn scheint, zu ihrem eigenen Behufe wieder umzuwandeln, und aus eben denselben Dingen wieder andere neue zu bilden. Auf die Art folglich bedarf sie eben so wenig auswärtiger Materialien, als sie einen Ort vermißt, wohin sie die abgenutzten zu werfen

hätte. Sie hat vielmehr schon an ihrem eigenen Raume, an ihren eigenen Materialien, und ihrer eigenthümlichen Kunstfertigkeit genug (*).

51.

In Geschäften darfst du nicht schleppend, in Unterredungen nicht verwirrt, in Gedanken nicht zerstreut seyn. Und so darf auch deine Seele niemals weder in Fesseln liegen, noch entspringen, und nie darf dein öffentliches Leben dich rastlos machen. Man morde, zerfleische, verfluche dich! Was thut das, so lange dein denkender Geist rein und stark und nüchtern und gerecht bleibt? Eine klare, süße Quelle hört ja nicht auf, den Labetrunk emporzusprudeln, sollte gleich jemand herzutreten, und sie verlästern. Ja, wenn er auch Leim und Koth hineinwürfe, sie wird doch bald, ohne auch nur im mindesten getrübt zu bleiben, diese Dinge zerarbeitet und weggespült haben. Und wodurch kannst denn nun du einen solchen ewigrieselnden Quell (also nicht etwan ein Sumpfgewässer) dir eigen machen? — Flöße nur stündlich dir selbst einen freyen, wohlwollenden, verstellungslosen, bescheidenen Sinn ein (**)!

(*) Vgl. Anh. §. 16. 17.

(**) Das φὺς σεαυτὸν πάσης ὥρας εἰς ἐλευθερίαν ist unstreitig fehlerhaft, und wenn man auch mit Gataker übersetzen wollte: congenitam et quasi nativam fac tibi usu atque industria jugi libertatem: so wäre doch die

52.

Wer nicht weiß, daß eine Welt da sey, der weiß auch nicht, wo sie ist; und wer nicht weiß, wozu sie entstanden sey, der weiß auch so wenig, wer er selbst, als, was die Welt ist; und wem eins von diesen Stücken fehlt, der kann auch nicht sagen, zu welchem Zwecke er selbst sein Daseyn habe. Und was hältst du denn nun wohl von einem Menschen, der den lauten Beyfall derer, die nicht einmal einsehen, wo oder was sie sind, zu fliehen oder zu erjagen sucht?

53.

Wolltest du wohl von einem Menschen, der dreymal in einer Stunde sich selbst verfluchet, gelobt seyn? einem Menschen, der sich selbst nicht gefällt, zu gefallen suchen? Und kann wohl der sich selbst gefallen, der beynahe alles, was er thut, bereuen muß?

54.

Nicht nur dein Odem soll mit der Luft, die dich umgiebt, auch dein Sinn soll mit dem denkenden

---

griechische Construction nicht nur immer noch sehr hart, sondern auch die vorhergegangene Allegorie, die hier noch scheint fortgesetzt werden zu müssen, würde auf einmal gewaltsam abgebrochen. Statt φῦς möchte ich daher lieber χύσις lesen, und das übrige also stellen: χύσις εἰς σεαυτὸν πάσης ὥρας ἐλευθερίαν u. s. w. Auf diese Art ists in der Uebersetzung ausgedrückt worden.

Princip, das Alles umgiebt, in Uebereinstimmung stehen. Denn diese denkende Kraft ist eben sowohl über das All ausgegossen, und sie durchdringt eben sowohl den, der sie an sich zu ziehen vermag, als die Luft den, der sie einzuathmen fähig ist (*).

55.

Durch die Bosheit eines Menschen wird weder die Welt überhaupt, noch ein anderer Mensch insbesondere beschädigt (**). Dem allein ist sie schädlich,

---

(*) Dieser Satz ist ganz heraklitisch, so, wie denn überhaupt die Stoiker sehr viele Ideen Heraklits adoptirt hatten. Das denkende Princip war ihnen dem zufolge, wie die Luft, durch das Weltall ausgebreitet (S. Anh. §. 8. f.), und die menschliche Seele als Ausfluß desselben (S. Anh. §. 26. f.), stand vermittelst der Sinnenorgane mit ihm in Verbindung. Wo der Sinn (wie z. B. im Schlafe) verschlossen wird, da, sagten sie, sey diese Verbindung aufgehoben, d. h. die menschliche Seele denke nicht mehr (S. Sext. Empiric. adu. Logic. I. 129.). Abgesehen von dem theoretischen Werthe oder Unwerthe dieser Idee ist doch die praktische Bedeutung derselben, worauf Antonin hier vorzüglich Rücksicht nimmt, sehr schön. Wie wir die Luft um uns her athmen, so sollen wir auch gleichsam lauter Gedanken, lauter Gesinnungen athmen, die mit den Gedanken und Gesinnungen der allesumfassenden Gottheit harmoniren, und dies soll uns eben so unentbehrlich werden, als jenes uns zum Leben unentbehrlich ist.

(**) S. Anh. §. 39. 43. 48. f.

dem das Vermögen zu Theil ward, sich, wenn er nur selbst erst wollte, von ihr loszureissen.

56.

Meiner Willensfreyheit ist die Willensfreyheit meines Nächsten eine eben so gleichgültige Sache, als der Lebensgeist und der Körper desselben. Sey immerhin jeder vorzüglich um des Andern willen ins Daseyn gekommen; die höhern Kräfte in uns haben doch beyderseits ihr abgesondertes Gebiet. Denn sonst würde ja die Bosheit meines Nächsten auch für mich etwas Böses seyn. Und dies hat die Gottheit deswegen nicht gewollt, weil ein Anderer mich nicht willkührlich sollte unglücklich machen können (*).

57.

Die Sonne scheinet herniedergegossen zu werden, und sie ergießet sich auch wirklich überall; aber dennoch wird sie nicht ausgegossen. Jener Erguß nämlich ist eigentlich nur eine Ausdehnung derselben, daher denn auch ihre Strahlen von dem Worte: ausgedehnt werden, (im Griechischen) den Namen führen (**). Wie es nun aber mit einem solchen Strahle sich verhalte, wird ersichtlich, wenn du das

---

(*) S. Anh. §. 39.

(**) Ἀκτῖνες von ἐκτείνεσθαι. Gataker bemerkt mit Recht, daß diese Ableitung falsch sey. Allein solch einen etymologischen Irrthum des Stoikers (vgl. V. 8. 14.),

Sonnenlicht so, wie es durch eine enge Oeffnung in ein verdunkeltes Zimmer hineinschlüpft, beobachtest. Es bildet nun eine gerade Linie, und, sobald es auf einen dichtern, für die Luft undurchdringbaren, Körper stößt, wird es gleichsam gebrochen. Dort indeß bleibet es dann auch stehen, und weichet eben so wenig zurück, als es niederfällt. Ganz etwas Aehnliches muß auch unserm denkenden Geiste eigen seyn. Er muß sich gleichsam auflösen und ergießen, das heißt nicht, er muß sich ausgießen, sondern nur, sich ausdehnen, und übrigens, wenn er etwan auf Hindernisse stößt, nicht etwa gewaltsamen und stürmischen Widerstand thun, auch nicht niederfallen, sondern vielmehr stehen bleiben, und erleuchten, was zu erleuchten ist. Denn das, was seinen Einfluß nicht zuläßt, beraubt sich ja doch nur selbst seines Glanzes.

58.

Wer den Tod fürchtet, der fürchtet entweder Fühllosigkeit, oder ein fremdartiges Gefühl. Wenn du nun aber gar kein Gefühl mehr hättest; so würdest du es ja auch für das Uebel nicht haben: und wenn du eine andere Art von Gefühl erhiel-

---

der außerdem nur auf die Mängel der damaligen Naturkenntniß sich gründet, übersiehet man neben seinen moralischen Deutungen und Reflexionen sehr gern.

test; so würdest du ja doch auch ein anderes Wesen seyn, folglich noch fortleben (*).

59.

Die Menschen sind für einander da. Folglich belehre, oder dulde sie!

60.

Anders wird ein Pfeil, anders der Verstand fortbewegt. Denn der Verstand möge nun einer Sache ausweichen, oder sich zur Anschauung derselben hinwenden, er bewegt doch auf jeden Fall sich in gerader Linie seinem Ziele zu (**).

61.

Dringe in den Geist jedes Menschen ein! Aber reiche auch jedem deinen eigenen Geist dar, damit er hineindringe!

(*) Vgl. Anh. §. 50.

(**) Der Pfeil, will Antonin sagen, verfehlt seines Ziels, wenn er genöthigt wird, seinen geraden Flug zu demselben zu verlassen. Nicht so der Verstand. Dieser kann und darf in seinen Untersuchungen nicht allemal einen direkten Gang nehmen. Er muß oft auch, um einen Gegenstand genau kennen und würdigen zu lernen, gleichsam einen Umweg machen, und auf die mannigfaltigen Verhältnisse reflektiren, in denen der Gegenstand sich befindet (Vgl. VII. 48.). Aber auch dann erreicht er seinen Zweck, und seine Operation wird dadurch eben sowohl vollkommner, als ein Werk der redenden Kunst durch eine fein angelegte, und mit dem Plane desselben innigst zusammenstimmende, Digression.

Neuntes Buch.

I.

Der Ungerechte ist irreligiös. Denn von der Allnatur ist jedes vernünftige Wesen um des andern willen gebildet worden. Sie sollen folglich auch einander verhältnißmäßig nutzbar, keinesweges aber schädlich seyn. Da nun eben diese Allnatur nichts anders, als das Urprincip der realen Dinge ist, und die realen oder existirenden Dinge durchgängig in enger Verbindung stehen; so verachtet ja offenbar der die höchste Gottheit (*), welcher jene Forderung derselben übertritt. — Ferner aber wird sie auch die Wahrheit selbst genannt; und sie ist auch wirklich die primitive Quelle alles Wahren. Der Lügner folglich handelt gleichfalls irreligiös, und zwar der vorsätzliche, sofern er auf dem Wege des Betrugs Ungerechtigkeiten begeht, der unvorsätzliche aber, sofern er wenigstens mit der Allnatur disharmonirt, und dadurch, daß er der natürlichen Weltordnung entgegen wirkt, Unordnung in die Welt bringt. Doch auch gegen sich selbst wirkt ein solcher Mensch, der zu dem Wahrheitswidrigen sich hinreissen läßt. Schon bey seiner Bildung hatte er Abneigungen vor dem Wahrheitswidrigen von der Natur empfangen. Diese

(*) S. Anh. §. 11.

beachtet er nicht, und er wird daher zuletzt unfähig, das Irrige von dem Wahren zu unterscheiden. — Ja, auch der ist irreligiös, der auf Sinnenfreuden, als auf wahre Güter, Jagd macht, und die Leiden, als Uebel, fliehet. Denn ein solcher Mensch muß ja nothwendig oft die allwaltende Natur beschuldigen, daß sie ohne alle Rücksicht auf Verdienst Lasterhaften und Tugendhaften ihr Schicksal zumesse, weil nämlich die Lasterhaften so oft in Sinnenfreuden schweben, und alle Beförderungsmittel derselben besitzen, indeß die Tugendhaften dem Leiden und allem, wodurch es befördert wird, anheimfallen. Dazu kommt, daß, wer die Leiden fürchtet, auch künftig sich entwickelnde nothwendige Ereignisse in der Welt fürchten wird — und schon dies ist irreligiös — daß im Gegentheil, wer den Sinnenfreuden nachrennt, nicht ablassen wird, ungerecht zu handeln; und dies ist augenscheinliche Irreligiosität. Weil nun die allwaltende Natur selbst bey solchen Freuden und Leiden sich nach einerley Regel verhält (denn sie würde ja nicht beyde veranstaltet haben, wenn sie nicht auch in beyden Fällen sich nach einerley Regel verhalten könnte), so müßten auch diejenigen, welche der Natur folgen wollen, von derselben Gesinnung seyn, und stets in einerley Gemüthsfassung sich befinden (*). Jeder also, der

(*) S. Anh. §. 37.

gegen Leiden und Sinnenfreuden, gegen Tod und Leben, gegen Ansehen und Unansehnlichkeit, in deren Gebrauche die Allnatur sich gleich bleibt, nicht ebenfalls sich gleichmüthig verhält, zeigt offenbar, daß er irreligiös sey. Die allwaltende Natur, sage ich, bleibt im Gebrauche derselben sich gleich, und ich sage das aus dem Grunde, weil diese Veränderungen, der Naturordnung gemäß, den jetzt existirenden, wie den künftig existirenden Menschen auf gleiche Art wiederfahren, und zwar schon zufolge eines anfänglichen Beschlusses der Vorsehung, nach welchem diese nämlich vom Anfange her, als sie gewisse Grundstoffe der werdenden Dinge zusammenfaßte, und die productiven Kräfte nicht nur der Substanzen selbst, sondern auch ihrer successiven Verwandlungen bestimmte, zu jener Anordnung sich entschlossen hat (*).

(*) Mit andern Worten: Alles was in der Welt geschieht, gehört zum Laufe der Welt, und dieser beruht auf nothwendigen Gesetzen. Die Natur bedarf zu aller Zeit des einen, wie des andern, des Todes z. B. wie des Lebens, und in so fern ist ihr alles gleich. Sie hat deshalb auch schon gleich anfangs zu allen möglichen Veränderungen der Dinge den Grund gelegt, indem sie ihnen selbst gewisse wirksame Kräfte ertheilte, und sie zugleich einem unaufhörlichen Wechsel unterwarf. Wie nun der Natur alles gleich, und alles gleich brauchbar zur Beförderung ihres Zwecks ist, so soll dies auch bey dem Menschen der Fall seyn. S. auch im Anh. §. 13 — 15.

2.

Ein Merkmal eines vorzüglich edlen Mannes wäre dieses, wenn er aus dem Kreise der Menschen hinwegscheiden könnte, ohne auch nur an irgend einem Grade von Lügenhaftigkeit und Verstellungskunst, von Ueppigkeit und Uebermuth Geschmack gefunden zu haben. Den zweyten Rang aber nächst ihm hätte der, welcher, dieser Laster endlich überdrüßig, lieber sein Leben aushauchen, als in seiner Bösartigkeit beharren wollte. Oder kann etwa selbst die Erfahrung dich noch nicht bewegen, der Pest zu entfliehen? Und Verderbniß deiner denkenden Kraft ist wirklich eine Pest, und zwar eine ungleich schlimmere, als diejenige, die in einer üblen Temperatur oder Alternation der Atmosphäre ihren Grund hat. Denn das ist nur eine Pest unter thierischen Wesen, sofern sie thierisch sind; jenes hingegen ist eine Pest der Menschen, sofern sie Menschen sind.

3.

Habe keinen Abscheu vor dem Tode! Habe vielmehr Wohlgefallen an ihm, als an einem Gliede in der Kette der Veränderungen, die die Natur erfordert! Jung seyn und altern, heranwachsen und mannbar werden, Zähne oder einen Bart oder graue Haare bekommen, zeugen, schwanger seyn und gebähren — alle diese und ähnliche Naturwirkungen, so, wie sie die verschiedenen Zeiten deines Lebens mit

sich

sich bringen, sind ja mit dem „aufgelößt werden“ verwandt. Daher ists auch die Pflicht eines nachdenkenden Menschen, gegen den Tod sich weder angreifend, noch zurückstoßend noch übermüthig zu verhalten, sondern vielmehr ihn als eine der Naturwirkungen zu erwarten. Wie du nun also die Zeit erwarteſt, wo der Embryo aus dem Schooße deiner Gattin hervortreten wird, so haſt du auch der Stunde, wo deine Seele aus dieſer Hülle hervorſtürzen wird, entgegen zu ſehen. Willſt du aber außerdem noch ein allbekanntes Herzſtärkungsmittel gebrauchen; ſo wird vorzüglich die genaue Beobachtung der umliegenden Gegenſtände, von denen du getrennt, und namentlich der Menſchen, von deren Sitten du nicht mehr angeſteckt werden wirſt, dich zum Tode bereit machen können. Zwar darfſt du übrigens nicht den mindeſten Anſtoß an ihnen finden. Du mußt vielmehr dich ihrer annehmen, und ſie gelaſſen ertragen. Aber erinnern darfſt du dich doch, daß dein Abſchied keine Trennung von Menſchen ſeyn werde, deren Maximen mit den deinigen harmoniren. Sonſt freylich würde, wenn irgend etwas uns anziehend werden, und uns im Leben zurückhalten könnte, allein der Umgang mit Menſchen, welche ſämmtlich übereinſtimmende Maximen befolgen, dazu im Stande ſeyn. Indeſſen ſieheſt du es doch nun mit Augen, wie viel Unannehmlichkeit aus der Disharmonie der Mitgenoſſen des

Lebens entspringe, und du hast also nun dabey auszurufen: „Rücke schneller heran, o Tod, damit ich „nicht etwa noch meiner selbst vergesse (*)!“

4.

Wer sündigt, versündigt sich an sich selbst. Wer ungerecht handelt, schadet sich selbst, indem er sich selber schädlich macht.

5.

Oft ist es eben so ungerecht, etwas nicht zu thun, als etwas zu thun.

6.

Genug, wenn unser jedesmaliges Urtheil gründlich, unsere jedesmalige Wirksamkeit gemeinnützig, und unsere jedesmalige Gemüthsverfassung von der Art ist, daß wir an allem, was aus natürlichen Ursachen sich ereignet, Wohlgefallen finden!

7.

Unterdrücke die Einbildung! Hemme die Leidenschaft! Dämpfe die Begierde! Aber die königliche Vernunft erhalte bey ihrer Macht über sich selbst!

8.

Unter die vernunftlosen Thiere ward eine Seele, unter die vernünftigen aber Eine denkende Seele vertheilt. So ist auch für alle Erdgebilde nur Eine Erde da, und wir alle, so viel unserer sehend und belebt

---

(*) Vgl. VI. 29. u. Anh. §. 33. f.

sind, sehen von Einem Lichte, athmen aus Einer Luft (*).

9.

Wesen, die irgend etwas mit einander gemein haben, neigen sich hin zu ihres Gleichen. Alle Erdtheilchen senken zur Erde sich nieder, alle Wassertheilchen, und so auch alle Lufttheilchen, fließen zusammen. Gewalt würde erforderlich seyn, sie darin zu unterbrechen. Das Feuer zwar lodert um des Elementarfeuers willen empor (**); aber es ist doch auch so geneigt, mit jedem hier befindlichen Feuer zugleich zu entbrennen, daß es alle Materialien, die nur einigermaßen trocken sind, und denen deshalb weniger beygemischt ist, was ihre Brennbarkeit hindern könnte, leicht in Brand setzt. So und noch mehr neigt sich denn auch jedes denkende Wesen zu dem Mitgenossen seiner denkenden Natur hin. Denn in eben dem Grade, in welchem ein Wesen Vorzüge

---

(*) S. Anh. §. 7 — 12.

(**) Das Elementarfeuer war den Stoikern der Aether, und sie glaubten von ihm, daß es aus den in der Luft enthaltenen Feuertheilchen sich in höchster Reinheit absondere, und daß alle Sterne durch dasselbe erzeugt würden. Auch fanden sie in ihm den Grund der Lebenswärme. Daher sagt Macrobius: (Somn. Scip. l. 6.) Ignis aëri miscetur, ut calido, terrae jungitur siccitate. So erklärt sich diese ganze Stelle.

vor andern hat, ist es auch geneigter, seinem Geschlechtsverwandten sich anzuschmiegen, und mit ihm zu verweben. Findet man ja doch selbst unter vernunftlosen Thieren Schwärme, Heerden, Versorgungsanstalten für die Jungen, und gewissermaßen (*) sogar Liebschaften. Es wohnen schon Seelen in ihnen, und der Trieb zur Association ist dieses Vorzuges wegen bey ihnen schon regsamer, als bey Pflanzen, Steinen oder Bäumen. Daher nun also auch unter vernünftigen Wesen Staaten und Freundschaftsbündnisse, Familien und Corporationen! Daher selbst im Kriege Allianzen und Waffenstillstände! Ja, sogar unter Wesen von noch höhern Vorzügen, wie z. B. unter den Gestirnen, findet ungeachtet ihrer anderweitigen Distanz eine Vereinigung Statt; und so kann folglich Aufschwung zu höhern Vorzügen selbst unter abgesonderten Wesen Sympathie bewirken (**). Aber nun sieh einmal dem jetzigen Weltlaufe zu! Jetzt vergessen nur die denkenden Wesen, sich wechselseitig einander anzuneigen und zu verbinden. Nur hier ist jenes Zusammenfließen nicht mehr ersichtlich. Doch — auch fliehend werden sie noch ergriffen. Die

---

(*) Dieses gewissermaßen bezieht sich auf den Lehrsatz der Stoa, nach welchem den Thieren wahre Affekten abgesprochen werden. S. Anh. §. 29.

(**) S. Anh. §. 11.

Natur behauptet ihr Herrschaftsrecht. Gieb nur Acht, und du wirst diese Bemerkung bestätiget finden. Eher entdeckt man ein Erdtheilchen, von keinem einzigen andern Erdtheilchen berührt, als einen Menschen, von den Menschen völlig abgeschieden (*).

10.

Es bringt der Mensch sowohl Frucht hervor, als Gott und der Weltkreis, und jeder bringt sie mit eigenthümlichen Reizen hervor. Möge immerhin der herrschende Sprachgebrauch diesen Ausdruck nur auf den Weinstock und andere Pflanzengeschlechter anwenden! Auch die Vernunft trägt eine Frucht für die Gesellschaft als für das Subjekt; denn aus ihr erwachsen wieder andere Produkte von eben der Art, von welcher sie, die Vernunft selbst, ist (**).

11.

Belehre die Fehlenden eines Bessern, wenn du kannst; und kannst du nicht, so erinnere dich, daß in diesem Falle dir Nachsicht möglich sey (***)! Auch

---

(*) S. Anh. §. 28.

(**) Die Frucht der Vernunft ist die Tugend; (Vgl. Anh. §. 32.) und von dieser Frucht hat zu gleicher Zeit die Gesellschaft und das vernünftige Subjekt selbst (vgl. XI. 1.) den Genuß. Das Gute ist wahrhaft nützlich, und das wahrhaft Nützliche muß auch gemeinnützig seyn, weil die Vernunft, wodurch es bereitet wird, überall dieselbe ist.

(***) Vgl. V. 28. VIII. 59.

die Götter sind gegen solche Menschen ja nachsichtsvoll, und in manchen Rücksichten, wie z. B. zur Gesundheit, zu Reichthum und Ehre, sind sie ihnen sogar noch beförderlich. So gütig sind sie! Aber auch du kannst es seyn. Oder sprich, wer hindert dich daran?

12.

Arbeite nicht, als wärest du dabey unglücklich, auch nicht in der Absicht, um bedauert oder bewundert zu werden! Das allein vielmehr sey dein Zweck, sowohl thätig als ausruhend so dich zu verhalten, wie es das gemeine Wesen erfordert.

13.

Heute bin ich jedem Unfall ausgewichen, oder vielmehr, jeden Unfall habe ich hinausgestoßen; denn er war ja nicht ausser mir, sondern nur in mir, nämlich in meinen Vorurtheilen da (*).

14.

Alles bleibet dasselbe! Alltäglich in Rücksicht auf Erfahrung, vorüberfliehend in Rücksicht auf die Zeit, verächtlich in Rücksicht auf Stoff! Alles, was jetzt ist, war eben so bey denen, die wir beerdiget haben (**).

(*) S. Anh. §. 47.

(**) S. Anh. §. 17.

15.

Die Sinnenwesen sind auſſer uns. Einsam stehen sie gleichsam vor der Thüre da. Sie wissen und urtheilen von sich selbst nichts. Wer fället denn das Urtheil über sie? — Die königliche Vernunft.

16.

Nicht auf seine Passivität, nur auf seine Aktivität gründet sich das Weh und Wohl eines vernünftigen, geselligen Wesens, so, wie denn auch Tugend und Laster nicht auf der Passivität, sondern auf der Aktivität desselben beruhen (*).

17.

Für den emporgeworfenen Stein ist es eben so wenig ein Uebel, wenn er niederfährt, als es ein Gut für ihn war, da er in die Höhe fuhr (**).

(*) Der Mensch selbst — dies ist der Sinn — wirkt sein Wohl und Wehe, so wie er seine Tugend und seine Laster wirkt. Jenes steht mit diesem in der innigsten Verbindung. Auf den passiven Theil seiner Natur, auf seine Sinnlichkeit und die angenehmen oder unangenehmen Modificationen derselben kann weder das eine noch das andere sich gründen. Vgl. VI. 51. VIII. 12. und Anh. §. 36. 48.

(**) Vielleicht schrieb dieses Antonin, als Avidius Cassius ihn vom Throne zu stürzen suchte. Uebrigens Vgl. VIII. 20.

18.

Dringe nur bis in das Innere der Menschenseelen, und es wird dir schon anschaulich werden, nicht nur, was für Richter du fürchtest, sondern auch, was für Richter sie über sich selbst sind.

19.

Alles im Verwandlungszustande! Auch du selbst in unaufhörlichem Wechsel, ja, gewissermaßen schon in Verwesung! So die ganze Welt!

20.

Den Fehler eines Andern muß man da lassen, wo er ist (*).

21.

Beschluß der Aktivität, Stillstand der Gemüthsbewegung und des Vorurtheils ist schon eine Art von Tod, und dieser folglich nichts Uebels. Oder gehe nur einmal zurück in deine Lebensgeschichte! Du wurdest Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis, und jede dieser Veränderungen war ein Tod (**). Waren sie schrecklich? Dann denke zurück an die Zeit, die du noch mit deinem Großvater, hierauf an die-

---

(*) S. die Anm. zu B. VII. K. 29.

(**) Jede war nämlich gleichsam ein Tod des vorhergegangenen Zustandes, so, wie der Winter gleichsam der Tod des Herbstes, der Frühling der Tod des Winters ist.

jenige, die du mit deiner Mutter, endlich an diejenige, die du mit deinem Vater durchlebtest, und indem du nun hier wieder viele andere Trennungen und Umwandlungen und Auflösungen findest, frage dich selbst: Waren sie schrecklich? Eben so wenig wird es auch der Schluß, der Stillstand, die Umwandlung deines ganzen Lebens seyn.

22.

Forschend eile deiner eigenen Seele, wie der Seele des Weltganzen und deines Nächsten zu! — Deiner eigenen, um ihr eine rechtschaffene Gesinnung einzuflößen — der Weltseele, um dich zu erinnern, wessen Theil du seyst — und der Seele deines Nächsten, um zu erwägen, ob er unwissentlich oder wissentlich gehandelt habe, und zugleich zu bedenken, daß er dein Geschlechtsgenosse sey.

23.

Wie du selbst eine Lücke in der bürgerlichen Gesellschaft ausfüllst, so soll auch jede deiner Handlungen eine Lücke im bürgerlichen Leben ausfüllen. Hat also eine deiner Handlungen weder nähere noch entferntere Beziehung auf einen gemeinnützigen Zweck; so macht sie das bürgerliche Leben unzusammenhängend, so verhindert sie, daß es Ein Ganzes sey, und ist folglich eben sowohl von aufrührerischer Natur, als ein Mensch, der in einer Volksversammlung für

seine einzelne Person sich der gemeinnützigen Einstimmigkeit aller übrigen widersetzt.

24.

Wie Knabenzänkereyen und Kinderspiele, so flüchtig sind auch die von Leichnamen belasteten Lebensgeister (*). Kann uns denn nun wohl das Ceremoniell des Todtenfestes so gewaltig auffallend seyn (**)?

(*) Die Worte sind hier im Original sehr abgebrochen. Man sieht sich deshalb genöthigt, sie in der Uebersetzung zu ergänzen, welches denn auch mit Hinsicht auf ähnliche Stellen (IV. 41. V. 33. VII. 3.) leicht geschehen kann. Vor καὶ πνευμάτια scheint ὅτως herausgefallen zu seyn, oder statt καὶ müßte τὰ gelesen werden.

(**) Ich nehme ὅσα hier fragweise, und lese προσπίσω statt προσπεσεῖν. — An dem Todtenfeste (νεκυία) der Griechen, dessen Suidas erwähnt, wurden vielleicht, wie auch Gataker vermuthet, Schauspiele aufgeführt, in denen nach ihren abergläubischen Begriffen die Gegenstände der Unterwelt auf eine furchtbare Weise dargestellt wurden. — Man nannte indeß auch das eilfte Buch der Odyssee, worin Homer den Eintritt des Ulyß in die Unterwelt, und dessen Umgang mit den abgeschiedenen Seelen beschreibt, νεκυία. Es könnte daher auch Antonin sich hier auf diese furchtbare Schilderung Homers beziehen, und damit andeuten wollen, daß sie so auffallend nicht seyn könne, da wir, wie Sophocles in seinem Ajax sagt, schon hier auf Erden nichts als Schatten sind, die nur durch ihre Befühlbarkeit sich vor den Schatten der Unterwelt auszeichnen.

25.

Merke auf die Qualität der Kraft jedes Wesens! Abstrahire in dieser Untersuchung von seiner Materie, und dann bestimme die längste Zeit, in welcher es bey einer solchen Beschaffenheit allenfalls subsistiren kann (*)!

26.

Viele tausend Beschwerden hast du schon dulden müssen, weil dir an einer ihrer Natureinrichtung gemäß handelnden Vernunft nicht genügte. Aber nun genug damit!

27.

Sagt etwa jemand aus Schmähsucht oder Haß, oder einem ähnlichen Grunde etwas wider dich aus; so tritt doch nur den Seelchen der Leute seines Gelichters näher! Durchschaue doch nur ihr Inneres, und siehe zu, wie sie geartet sind! Du wirst finden, daß es deswegen, weil solche Leute nun einmal so und nicht anders von dir urtheilen, eben nicht nöthig sey, dich zu zerreißen. Aber ihnen wohlwollen, ist nöthig. Von Natur sind sie ja doch deine Freunde, und auch die Götter stehen ihnen auf mehr als eine Art, z. B. vermittelst der Träume und Vorherverkündigungen

---

(*) Diese Zeit, will Antonin sagen, wird doch immer nur sehr kurz seyn. Uebrigens s. Anh. §. 12.

bey (*), daß sie erlangen, wozu sie durch ihre Begierden hingedrängt werden (**).

28.

Ueber uns und unter uns bleibt alles in der Welt von einem Jahrhundert zum andern in demselbigen Kreislaufe. Folglich ist die höchste Intelligenz entweder noch immer bey jeder Veränderung wirksam (und wenn das ist; so sey das Produkt ihrer Wirksamkeit dir willkommen!); oder sie ist ein für allemal wirksam gewesen, und alles übrige erfolgt nun nach dem Gesetze der Causalverbindung, so, daß das eine in dem andern sich gründet (***), oder die Welt ist noch jetzt gewissermaßen ein wildes Heer von Atomen und untheilbaren Partikeln (****). Kurz, ist

---

(*) Vgl. B. I. K. 17.

(**) Vgl. K. 11. 40.

(***) Statt καὶ τὶ ἐν τίνι wird hier mit Saumaise καὶ τὶ ἐν τινί angenommen. Vielleicht aber wäre auch καὶ δι' ἔν τι zu lesen, so, daß der Sinn entstände: alles erfolge nun vermöge jener einzelnen Kraftäußerung der Gottheit (Vgl. IV. 40.). Auf die Art würde aus der Endsylbe νι das ν, welches unläugbar dem folgenden Worte πρόπον vorangehen muß, weil dies das anderweitige ähnliche Raisonnement Antonins (z. B. IV. 3. X. 6.) schlechterdings erfordert.

(****) Man kann hier nur den Sinn des Originals ausdrücken, und dieser ist offenbar der angegebene. „Ist ein Gott; so regiert er den Lauf der Welt entweder

ein Gott wirksam, so befindet alles sich wohl; ists aber das Ohngefähr, so wirke doch du nichts von ohngefähr (*)!

Bald wird uns alle die Erde verdecken. Hierauf wird auch sie sich umwandeln, und in dieser Form von neuem umgewandelt werden, und dies alles von einem Unendlichen ins andere. Wahrlich, wer diese einander verdrängenden Fluthen von Umwandlungen und Revolutionen mit all' ihrem Ungestüm erwägt, der wird auf alles Sterbliche verächtlich herniedersehen.

29.

Einem reissenden Strome gleich treibt die Urkraft des Universums alles daher. Wie geringfügig sind dagegen jene prunkvolle Thaten, wodurch Menschenkinder sich als Staatsmänner oder wohl gar als Philosophen anzukündigen wähnen! Thue doch endlich einmal, o Mensch, was die Natur in jedem Zeitpunkte von dir fordert (**)! Darnach strebe, so sehr

---

unmittelbar und noch immer fort, oder dieser Weltlauf ist die nothwendige Folge der von ihm ein für allemal getroffenen Einrichtung. Ist kein Gott; so war alles und ist gewissermaßen noch jetzt alles blos Zufall." Das γὰρ im Texte fällt weg.

(*) Vgl. VI. 44. und Anh. §. 20.

(**) Darin allein, will Antonin sagen, besteht die wahre Politik, so wie die wahre Philosophie. Vgl. z. B. III. 8. V. 9. VII. 66. VIII. 1.

du kannst, und siehe dich nicht um, ob auch wohl sonst jemand es bemerke! Harre dabey auch nicht etwan auf eine platonische Republik (*)! Es genüge dir vielmehr, wenn man auch nur kurzen Schrittes sich ihr nähert, und auch einen Fortschritt von dieser Art halte keinesweges für unbedeutend! Wer könnte auch wohl die Maximen der Menschen umwälzen? Und doch — was ist ohne eine solche Umwälzung der Maximen wohl anders zu erwarten, als ein Sklavenzustand, worin man seufzend und nur zum Scheine gehorcht? Und nun komme nur einmal, und sprich von einem Alexander, einem Philippus, einem Demetrius Phalereus (**)! Die Herren mögen doch nur untersuchen, ob sie auch wohl zur Einsicht in die Forderungen der allwaltenden Natur gelangt, und demnach ihre eigenen Erzieher geworden sind. Spielten sie aber nur eine große Figur; so verdammt

---

(*) „Das Ideal eines durchaus wohlgeordneten Staats, in welchem alle Bürger das Gute und Nützliche zusammenstimmend wirken, zu realisiren, das hängt nicht von dir ab. Sorge also nur vorerst für die naturgemäße Einrichtung deines eigenen Lebens, und warte damit nicht, bis jeder andere Staatsbürger sein Leben eben so einrichten werde!“

(**) Der Letztere war Politiker und Philosoph zugleich. Ihm zu Ehren wurden in Athen 360 eherne Bildsäulen errichtet, aber sie wurden auch bald nachher,

mich niemand, sie ihnen nachzuspielen. Einfach und bescheiden ist das Werk der Philosophie. An Scheingröße erinnere mich also nur nicht!

30.

Wie von einer Höhe herab beobachte die zahllosen Volkshaufen mit ihren zahllosen Formalitäten, die tausendfachen Seezüge unter Stürmen und Sonnenblicken, und die Verschiedenheiten unter den auflebenden, zugleichlebenden und ablebenden Menschen! Eben so denke an die Lebensweise, die vormals herrschend war, die nach deiner Zeit herrschend seyn wird, und jetzt unter uncultivirten Nationen herrschend ist! Erwäge, wie viele dich nicht einmal dem Namen nach kennen, wie viele deiner bald wieder vergessen, und wie viele deiner jetzigen einstimmigen Lobredner dich nächstens tadeln werden! Wie wenig also kann Ruhm und Ansehen mit allem, was dazu gehört, etwas Achtungswürdiges seyn (*)!

---

bis auf eine einzige, wieder zertrümmert. — Antonin führt übrigens diese Namen an, um zu zeigen, daß dem großen Ruhme eines Mannes bey weitem nicht immer, wahres, persönliches Verdienst, sondern oft nur die schimmernde Rolle, die er in der Welt spielte, zum Grunde liege, und daß man eben deswegen auch nicht behaupten könne, er gerade sey der Mann gewesen, der das platonische Ideal hätte realisiren können.

(*) Vgl. IV. 19. VI. 16. VII. 48. XII. 24.

31.

Zeige Unerschütterlichkeit bey allem, was durch eine äußere Kraft dir zugefügt, Gerechtigkeit in allem, was durch deine eigene Kraft gewirkt wird! Dein thätigstes Bestreben sey auf gemeinnützige Thaten gerichtet! Denn diese sind deiner Natur gemäß.

32.

Du wirst viele unnöthige, nur auf bloßen Wahn gegründete, Unruhen aus dem Wege schaffen, wirst dir selbst unverzüglich einen weiten Spielraum eröffnen können; du darfst nur das Weltall im Geiste umfassen, dein eigenes Zeitalter überschauen, und dann erwägen, wie schnell jeder einzelne Gegenstand sich umwandle, welch ein kurzer Zeitraum zwischen seiner Entstehung und seiner Auflösung liege, und wie unermeßlich dagegen der Zeitraum vor seiner Entstehung, wie gleichunbegrenzt auch der nach seiner Auflösung sey.

33.

Bald wird alles, was du siehst, vergehen, und so werden auch die Zuschauer dieser vergehenden Dinge bald selbst vergehen, und dann steht der Letztlebende mit dem Frühverstorbenen in gerader Linie (*).

34.

Siehe zu, welchen Maximen die Menschen

(*) Vgl. II. 14. IV. 50.

folgen,

folgen, um welche Dinge sie sich bewerben, aus welchen Gründen sie dich lieben und ehren! Beurtheile ihre Seelchen so, wie sie ohne Hülle erscheinen! Sie glauben durch Tadel beschädigen, durch Lobpreisungen nützen zu können! Welch ein Wahn!

35.

Ein Verlust ist weiter nichts, als eine Veränderung, und daran findet die Allnatur Vergnügen. Sie will, daß alles schön sey (*). Von Ewigkeit her war es, wie jetzt, und bis ins Unendliche hinaus werden auch andere Wesen sich eben so befinden. Wie kannst du denn sagen, daß alles in einer üblen Verfassung entstanden sey, alles in dieser Verfassung auf ewig bleiben werde, und daß unter so vielen Gottheiten doch keine einzige das Vermögen gehabt habe, es zu verbessern, sondern die Welt vielmehr verdammt sey, von unabläßigen Uebeln gedrückt zu werden (**)?

36.

Jedes Sinnenwesens Stoff ist Moder, Wasser, Staub, Knochen, Unrath! Eben so sind Marmorgänge nur die Schwielen der Erde, Gold und Silber nur Bodensatz, Kleider nur Haare, Purpur nur Blut (***). So verhält sichs mit allen

(*) S. IV. 45. VII. 18.

(**) S. d. Anh. §. 11.

(***) Vgl. VI. 13. VIII. 24. XI. 2. 17.

andern Dingen. Selbst der Lebensgeist gehört in diese Klasse, weil auch er einem steten Wechsel unterworfen ist (*).

37.

Genug des traurigen Lebens! Genug der mürrischen Affengeberde! Warum so unruhvoll? Was findest du hier so unerhört? Was stürzt dich in Angst? — Die wirkende Kraft der Dinge? — Beobachte sie nur! — die Materie derselben? — Beobachte sie nur! — Außer ihnen giebt es ja nichts (**). Sey also doch endlich einmal argloser und freundlicher gegen die Götter! Daß es aber einerley sey, ob du hundert oder nur drey Jahre hindurch beobachtest, das weißt du ja.

38.

Hat jemand gefehlt; so ist das nur für ihn ein Unglück. Vielleicht aber hat er nicht einmal gefehlt.

39.

Entweder ist Ein denkendes Wesen der Urquell aller Veränderungen, die der Welt gleichsam, wie Einem Körper zustoßen; und alsdann darf der Theil über das, was zum Besten des Ganzen geschieht, sich nicht beklagen — oder es giebt nichts anders in

---

(*) S. II. 2. IV. 21. u. Anh. §. 26.

(**) Vgl. Anh. §. 12.

der Welt, als Zufall (*), nichts, als ein verwirrtes Chaos; und dann — warum so unruhig? Wenn du deiner Vernunft ein Ende machst; so bist du gewissermaßen schon todt, schon in Verwesung. Du entladest dich dann nur, gehst wieder auf die Weide und fütterst dich (**).

40.

Entweder sind die Götter ohnmächtig, oder sie

(*) Eigentlich: als Atomen. S. VIII. 17. IX. 28. Vgl. auch Anh. §. 5. 7. 20.

(**) Die Worte: τί ἂν ταράσσῃ; τῷ ἡγεμονικῷ λέγεις· τέθνηκας, ἔφθαρσαι, ὑποκρίνῃ, συναγελάζῃ, βόσκῃ; sind allerdings verstümmelt, und haben zu mannigfaltigen Verbesserungsversuchen Anlaß gegeben. Wenn man indessen bedenkt, daß die Stoiker das charakteristische Merkmal der Menschenwürde in das ἡγεμονικὸν setzen, daß sie behaupten, auch dann, wenn alles in der Welt nur Zufall sey, dürfe der Mensch dieses Merkmal nicht verläugnen (S. K. 28.), daß sie ferner jede Unruhe für eine solche Verläugnung der Menschenwürde (S. z. B. VII. 41. 45. 48. IX. 26.), und jede Veränderung für einen Tod des vorhergegangenen Zustandes erklären (S. K. 21.); so findet man doch in dieser Stelle Zusammenhang. Man darf nur εἰ τῷ ἡγεμονικῷ λέγεις, τέθνηκας u. s. w. und statt ὑποκρίνῃ, welches gar nicht in diesen Zusammenhang paßt, nur ἀποκρίνῃ lesen. Der Sinn des Ganzen ist dann also dieser: „Unruhe „ist ein Beweis von Abwesenheit der Vernunft, und ohne Vernunft ist der eigentliche Mensch schon todt. Es ist ein bloßes Thier aus ihm geworden.

haben auch göttliche Macht (*). Sind sie ohnmächtig — warum betest du? — Sind sie mächtig — warum erflehest du anstatt der Abwendung dieses oder jenes Uebels, oder der Zuwendung dieses oder jenes Guts nicht lieber das Talent von ihnen, nichts von dem allen zu fürchten, nichts zu ersehnen, nichts zu betrauren? Denn wenn sie überhaupt dem Menschen behülflich seyn können; so können sie ihm ja auch dazu behülflich seyn. Vielleicht aber sagst du: „Das haben die Götter von mir selbst abhängig gemacht.“ Gut! Sollt' es denn nun nicht edler seyn, von dem, was von dir selbst abhängt, mit freyem Sinne Gebrauch zu machen, als durch das, was nicht von dir abhängt, aus Sklavensinn und

---

Also ein Gott, oder nicht — vernünftig muß der Mensch verfahren.“ Andere Erklärungen oder Vorschläge zur Berichtigung des Textes haben bey genauer Prüfung vieles wider sich. Ich übergehe aber die Anzeige derselben.

(*) Das ἐυρίσκει, welches hier steht, ziehen Xylander, Saumaise und Gataker noch ans Ende des vorigen Kapitels, wo es freylich weit schicklicher ist. „Du gehst auf die Weide, fütterst dich, und bist dem Wilde gleich. „Es scheint indeß nun doch mit dem συναγ. und βοσκ. nicht ganz zusammenzustimmen, oder doch wenigstens dabey überflüßig zu seyn. Vielleicht könnte also dem ἢ ἐυρίσκει δύναται etwa ἢ θείου κοινὸν δύναται substituirt werden.

Niederträchtigkeit dich hinreissen zu lassen? Und wer sagt dir denn, daß nicht auch in Hinsicht auf diese von uns abhängigen Dinge die Götter Beystand leisten? Fange doch nur einmal an, darum zu bitten, und du wirst es schon erfahren. Der eine frägt betend an: „Wie finde ich den Weg zur Wollustpflege mit jener Geliebten?“ Frage du vielmehr: „Wie habe ich von der Begierde nach dieser Wollustpflege mit ihr mich loszuwinden?“ Der Andere: „Wie fange ichs an, um von jenem Uebel mich zu befreyen?“ Du: „Wie fange ichs an, um der Befreyung von demselben nicht zu bedürfen?“ Der dritte: „Was ist zu thun, daß ich mein Söhnchen nicht verliere?“ Du: „Was ist zu thun, daß ich den Verlust nicht fürchte?“ — Nur hierauf richte deine Bitten, und der Erfolg wird sich schon zeigen.

41.

„Nicht meine körperlichen Leiden,“ sagt Epikur, „waren, als ich krank war, der Gegenstand meiner Gespräche. So redete ich nicht mit denen, die mich besuchten. Ich weilte vielmehr bey meinen vorher schon angefangenen Naturforschungen, und suchte besonders die Art bemerklich zu machen, wie die denkende Seele ungeachtet ihrer Theilnehmung an jenen Modificationen der Sinnlichkeit sich beruhigen, und ihr wesentliches Gut behaupten könne.

Auch stellte ich, setzt er hinzu, den Aerzten mich nicht so dar, daß sie sich hätten rühmen dürfen, Wunder an mir gethan zu haben. Ich führte vielmehr auch damals, wie es sich geziemt, ein heiteres Leben.“ Hierin also ahme auch du ihm nach, wenn du krank wirst (*), oder in andere Umstände der Art geräthst. Denn der Grundsatz, daß man, was uns auch immerhin zustoße, doch der Philosophie nicht entsagen, folglich auch nicht in dem Tone unwissender, mit der Naturforschung unbekannter, Menschen daher schwatzen dürfe, ist allen Schulen gemein. Allemal muß man nur mit dem, was gerade jetzt zu thun ist, und mit den Hülfsmitteln dazu sich befassen.

42.

Wird dir die Schaamlosigkeit irgend eines Menschen anstößig; so untersuche sogleich bey dir selbst: Sollt' es wohl möglich seyn, daß es in dieser Welt keine schaamlose Menschen gebe? — Nicht möglich! — Nun so fordere denn das Unmögliche nicht. Auch jener ist ja einer von den Schaamlosen, die in dieser Welt nun einmal seyn müssen. — Eben die Frage also sey

(*) Wer den Pleonasm ἐν νόσῳ, ἐὰν νοσῇς hier nicht ertragen kann, dürfte vielleicht das ἐὰν vertilgen, und nun ἐν ὁσῳ (sc. χρόνῳ) νοσῇς lesen. Der Sinn aber bleibt derselbe.

dir auch dann gegenwärtig, wenn von einem hinterlistigen, treulosen, oder sonst einem fehlerhaften Menschen die Rede ist. Denn in demselben Augenblicke, wo du erwägst, daß die Existenz der Leute dieses Gelichters nun einmal nicht zu hintertreiben sey, wirst du gegen jeden unter ihnen milder gesinnet werden (*).

Sehr nützlich ist es auch, wenn du bey aller Gelegenheit bedenkst, was für eine Tugend dem Menschen diesem oder jenem Fehler gegenüber von der Natur verliehen sey. Denn allerdings hat sie ihm eine Art von Gegengift, z. B. wider den Groben die Sanftmuth, und in Hinsicht auf jeden andern fehlerhaften Menschen wieder eine andere Gegenkraft verliehen. Und im Ganzen genommen bist du wenigstens im Stande, den Irrenden zu belehren. Jeder Fehlende aber irret, sofern er seines Zwecks verfehlt. Und außerdem — wodurch hätte er dich wohl beschädigt? Nein! Du wirst finden, daß keiner von denen, über die du dich so sehr ereiferst, durch irgend eine seiner Frevelthaten deine denkende Seele habe verschlechtern können. Und doch hat nur in ihr dein ganzes Unglück, dein ganzer Schaden seinen Grund! Wenn also ein ungebildeter Mensch, wie ein Ungebildeter, sich verhält — was ist dabey Schlimmes

(*) S. Anh. §. 43.

oder Seltsames? Lerne es doch einsehen, daß du dich selbst vielmehr anklagen solltest, weil dieses Verhalten desselben dir so unerwartet war! Gab ja doch die Vernunft dir Anlaß genug zu dem Gedanken, daß einem solchen Menschen auch wahrscheinlich ein solches fehlerhaftes Verhalten eigen seyn werde. Und dennoch vergaßest du dessen, und erstaunest nun, da er den Fehler begeht?

Vor allen Dingen aber richte dann, wenn du jemanden der Treulosigkeit oder der Undankbarkeit beschuldigst, deinen Blick auf dich selbst! Unläugbar ist hier der Fehler auf deiner Seite! Entweder hast du von einem Menschen dieses Charakters geglaubt, daß er Treue halten werde, oder du hast, indem du die Wohlthat erwiesest, sie nicht um ihrer selbst willen erwiesen, folglich auch nicht von deiner Handlung selbst schon gleich die volle Frucht derselben abgepflückt. Was aber verlangst du noch mehr, wenn du einem Menschen wohlgethan hast? Genügt dir das noch nicht? Du hast etwas gethan, was deiner eigenen Natur gemäß war, und forderst noch Lohn dafür? Wie? wenn das Auge dafür, daß es siehet, die Füße dafür, daß sie gehen, Vergeltung forderten? Dazu sind sie ja eben da, und durch diese ihrer eigenen Struktur angemessene Wirksamkeit erreichen

sie ja auch ihren eigenen Zweck. Eben so der Mensch! Zum Wohlthun ist er bestimmt. Wenn er also eine wohlthätige oder eine andere dem Gemeinwohl förderliche Handlung ausgeübt hat; so hat er gethan, wozu er gebildet ward, und er erhält also damit, was ihm zukommt.

Zehntes Buch.

I.

O meine Seele! Wirst du nicht endlich einmal standhaft, geradsinnig, unveränderlich werden, und in unverhüllter Gestalt dich offener noch darstellen, als den dich umschließenden Körper? Wirst du nicht endlich an einer liebreichen und mildgearteten Gemüthsverfassung Geschmack gewinnen? Wirst du nicht endlich zu jener Fülle gelangen, bey welcher du zum Genusse des Vergnügens nichts außer dir bedarfst, nichts verlangest, nichts ersehnest, weder etwas Beseeltes noch Unbeseeltes, weder längere Zeit zum Genusse, noch einen Ort, eine Gegend, einen Himmelsstrich, der angenehmer, oder Menschen, die harmonischer zu dir gestimmt wären? Wirst du nicht endlich dich bey deinem gegenwärtigen Zustande beruhigen, und überhaupt alles Gegenwärtigen dich freuen? nicht endlich dich überzeugt halten, daß du alles schon in dir selbst besitzest, und daß alles zu deinem Wohl gereiche? Dich überzeugt halten, daß die Götter es sind, von denen du es besitzest, durch die es zu deinem Wohl gereicht, und daß, was ihnen gefällt, was von ihnen verliehen wird, eine durchgängige Beziehung auf das Heil jenes vollkom-

menen, guten, gerechten, ehrwürdigen Wesens habe, das alles erzeugt, erhält, umfaßt, und aufgelößte Dinge wieder zur Erzeugung anderer von gleicher Art benutzt (*)? Wirst du nicht endlich einmal mit Göttern und Menschen in einem solchen Verkehr stehen, daß du über sie weder in irgend einer Rücksicht dich beklagst, noch selbst von ihnen verdammlich erfunden werden kannst?

2.

Sieh Acht, was deine Natur, sofern du unter der Alleinherrschaft der Natur stehst (**), erfordert, Befriedige oder genehmige diese Forderungen, wenn dadurch die Verfassung deiner animalischen Natur

---

(*) Daß darunter das höchste, in dem Universum sich wirksam beweisende, Urprincip, oder die Allnatur, zu verstehen sey, ist aus B. V. K. 8. offenbar. Wir sagen dagegen, das Einzelne diene zum Besten der Welt im Ganzen. Aber den Stoikern war das Weltganze das Substrat des höchsten Wesens, und jenes wurde daher oft mit diesem verwechselt. S. Anh. §. 7 — 11. 19.

(**) Unter der Alleinherrschaft der Natur stehen, heißt hier offenbar, nach bloßen Naturgesetzen bestimmt werden (Vgl. K. 33.), und nach solchen Gesetzen wird der Mensch bestimmt, sofern er ein organisches Wesen ist. Die organische Natur des Menschen setzt also Antonin der animalischen und vernünftigen Natur desselben entgegen, zeigt aber doch zugleich den Einfluß, den der Zustand der einen auf den der andern hat. Als organisches Wesen bedarf er z. B. der Nahrung.

nicht verschlimmert wird. Demnächst aber hast du auch darauf zu achten, was deine animalische Natur erfordert, und hier dir alles zu gestatten, was die Verfassung deiner vernünftigen Natur nicht verschlimmern kann. Ein vernünftiges Wesen aber ist zugleich ein geselliges. Befolge daher nur diese Regeln, und laß auf das, was über sie hinausgeht, dich nicht ein.

3.

Entweder hast du von Natur Kraft genug, jedes Schicksal, das dir wiederfährt, zu ertragen, oder es fehlt dir an dieser natürlichen Kraft. Im ersten Falle sey nicht etwa unzufrieden damit, sondern ertrage es,

---

Er soll also dieses Bedürfniß befriedigen, aber doch nur in so fern, als seine animalische Natur dadurch nicht gefährdet, seine Verdauungskraft z. B. nicht geschwächt wird. Seine eigentlich menschliche oder vernünftige Natur aber soll überall den Vorrang behaupten, und die gute Verfassung derselben das Ziel seyn, auf welches zuletzt alle seine Bestrebungen gerichtet werden müssen. Er darf mithin z. B. nicht zum Nachtheil der tugendhaften Gesinnung und ihrer Aeußerungen für gute Verdauung sorgen. Wo aber Rationalität Statt findet, da ist auch Socialität (Vgl. IX. 9.). Er muß folglich alles mit Hinsicht aufs Gemeinwohl thun, wenn er als vernünftiges Wesen sich darstellen will. — Dies ist der Sinn dieses beym ersten Anblicke ziemlich dunklen Abschnitts. S. auch im Anh. §. 27. f.

weil du Kraft dazu hast. Im letztern Falle aber sey eben so wenig unzufrieden; denn indem es nun dich aufreibt, wird es von dir weichen. Vergiß jedoch auch nicht, daß du Kraft habest, alles zu ertragen, wobey es nur auf dein eigenes Urtheil darüber ankommt, um es leicht und erträglich zu machen; und dazu gelangst du durch den Gedanken, daß es deinem Wohl oder deiner Pflicht angemessen sey, dich so dabey zu benehmen.

4.

Verirret sich jemand; so belehre ihn mit Sanftmuth, und mache ihn aufmerksam auf sein Versehen! Wenn du das aber nicht vermagst; so klage dich selbst an, oder — auch dich selbst nicht einmal (*).

5.

Was dir auch immer wiederfahren möge, es ist dir von Ewigkeit her zuvorbereitet worden; denn dein Wesen selbst mit allem, was ihm wiederfährt, war in der Kette der Dinge und ihrer Wirkungen von jeher schon eingeschlossen.

6.

Es gilt entweder das atomistische oder das natura-

(*) Dich selbst nämlich klage an, wenn du nun seiner Unverbesserbarkeit wegen nachsichtslos gegen ihn wirst (IX. 11.), oder über sein Betragen erstaunst (IX. 42.); aber auch dich selbst nicht einmal, sofern der Erfolg deiner Belehrung von dir unabhängig ist (VIII. 56.).

listische System (*); mein erster Grundsatz sey es aber doch: Ich bin Theil eines Ganzen, das unter der Herrschaft eines wirksamen Wesens steht (**); der andere: Ich stehe mit allen mir gleichartigen Theilen desselben in genauer Verbindung. Jenes ersten Grundsatzes eingedenk will ich denn über nichts von dem, was mir, als einem Theile, von dem Ganzen zugemessen wird, Mißfallen äußern. Denn unmöglich kann doch dem Theile schädlich seyn, was dem Ganzen zuträglich ist, zumal, da das Ganze nicht das mindeste enthält, was ihm nicht auch zuträglich seyn sollte. Allen Naturwesen ist dies gemein, und die Allnatur zeichnet noch dazu sich dadurch aus, daß sie durch eine Kraft von außen her nie genöthigt werden kann, irgend etwas, das ihr selbst schädlich wäre, zu erzeugen. Ich darf also in der That mich nur erinnern, daß ich als Theil eines solchen Ganzen existire, um an allem, was mir davon zufällt, Wohlgefallen zu finden. — Wiefern ich aber mit den mir gleichartigen Theilen desselben in genauer Verbindung stehe, will ich nun niemals etwas gemeinschädliches unternehmen, will vielmehr

---

(*) D. h. es ist alles entweder durch Zufall oder durch eine Gottheit in seinen gegenwärtigen Zustand versetzt worden. S. IX. 39.

(**) S. Anh. §. 6.

mit steter Rücksicht auf meine Geschlechtsgenossen jedes Bestreben auf das gemeine Beste richten, und von dem Gegentheile hinwegrichten. Werden diese Vorsätze von mir ausgeführt; so ist es nicht anders möglich, mein Leben muß sanft dahinfließen, so sanft, wie man von dem Leben eines Staatsbürgers, der von einer bürgerbeglückenden That zur andern fortschreitet, und das, was der Staat ihm auflegt, gern übernimmt, sich's nur immer vorstellen kann.

7.

Die Theile des Universums, das heißt, alle Dinge, die in dem Weltraume enthalten sind, müssen nothwendiger Weise zerstört, oder (mit einem bezeichnendern Ausdrucke) metamorphosirt werden (*). Wäre nun das ein Uebel, und zwar ein nothwendiges Uebel für sie, so hätte das Ganze, weil die Theile desselben zu dieser Metamorphose oder in veränderter Rücksicht zum Zerstörtwerden gebildet sind, wahrlich eben keine treffliche Einrichtung erhalten. Sollte aber wohl die Allnatur selbst Anstalten getroffen haben, ihren eigenen Theilen Uebel zuzufügen, ja, sie nicht nur ins Uebel zu stürzen, sondern auch diesen Sturz nothwendig zu machen? Oder sollte es ihr etwa verborgen gewesen seyn, daß so etwas erfolgen werde? Beydes ist unwahrscheinlich.

(*) Vgl. V. 13. VIII. 15. IX. 35.

Und wollte nun auch jemand ohne Rücksicht auf die Allnatur (*), jene Metamorphose für das bloße Resultat einer ursprünglichen Anlage der Dinge erklären; so würde es doch immer noch gewissermaßen lächerlich seyn, auf der einen Seite zu sagen, es sey nun einmal der Anlage der Theile des Universums gemäß, sich umzuwandeln, und doch auf der andern Seite so manchen Zufall als naturwidrig anzustaunen oder zu verwünschen. — Ueberdies wird jedes Wesen ja nur in seine eigenen Bestandtheile wieder aufgelößt, diese Auflösung selbst sey nun eine Zerstäubung der Elemente, aus denen es zusammengesetzt war, oder ein Uebergang z. B. der soliden Theilchen zu den Erdtheilchen, der geistigen zu den Lufttheilchen u. s. w. folglich eine Reduction derselben auf den Urstoff des Universums (**), und dieses Universum verlodere nun zu einer bestimmten Zeit im Feuer, oder werde durch ewige Umgestaltungen wieder verjüngt (***). Denke aber nicht etwa, das Solide oder Geistige in

---

(*) Das heißt hier, als Atheist. — Auch dieser widerspricht, wie Antonin sagt, sich selbst, wenn er irgend eine natürliche Veränderung, z. B. den Tod für ein Uebel erklärt, weil nichts Naturgemäßes ein Uebel seyn kann.

(**) S. Anh. §. 15. 51.

(***) Dies alles wird in der nämlichen Absicht bemerkt, um zu zeigen, daß der Tod, man habe, welches System man

deiner auflösbaren Constitution sey eben dasjenige, was du von deiner Geburt an hattest. Jenes ist vielmehr durchgängig erst seit gestern oder vorgestern aus deinen Speisen, dieses vermittelst der eingeathmeten Luft dir zugeflossen, und nur das, was auf solche Art dir zugeflossen ist, nicht das, was die Mutter Natur dir angeerbt hat, wird umgewandelt. Wolltest du aber vorgeben, es habe doch auf allen Fall mit deiner individuellen Struktur sich verwebt; so würde ich dies nur für einen schwachen Einwurf gegen die obige Bemerkung halten (*).

8.

Hast du dir einmal die Ehrentitel: standhaft, bescheiden, wahrheitsliebend, überlegend, gleichmüthig, edelmüthig, erworben; so hüte dich, daß du nicht wieder entehret werdest: und solltest du diese Ehrentitel einmal aus den Augen verlieren; so kehre

---

man wolle, nichts Schreckliches seyn könne. Vgl. auch im Anh. §. 18. 52.

(*) Das Original ist hier unstreitig fehlerhaft. Aus dem Zusammenhange indeß scheint zu erhellen, daß Antonin die wesentlichen Grundstoffe des Menschen für unveränderlich erkläre, und dabey behaupte, die außerwesentlichen Bestandtheile desselben, welche nur nach und nach sich mit jenen verbinden, können durch diese Verbindung nicht auch selbst zu wesentlichen oder unwandelbaren Grundstoffen werden.

doch bald zur Hinsicht auf sie zurück! Und dabey erwäge dann, daß z. B. jener überlegende Sinn eine sorgfältige Untersuchung jedes einzelnen Gegenstandes, und Entfernung von aller Gedankenlosigkeit, daß jener gleichmüthige Sinn eine willige Uebernahme dessen, was von der allwaltenden Natur dir zugemessen wird, und jener edelmüthige Sinn die Erhebung des denkenden Theils deines Wesens über jede leise oder unsanfte Sinnenrührung, über Ruhm und Tod und alles andere der Art erfordere. Wenn du so dich bey jenen Ehrentiteln behauptest, ohne zu verlangen, daß auch Andere sie dir beylegen sollen; so wirst du ein ganz anderer Mensch werden, und eine ganz andere Lebensart antreten. Denn immer noch so, wie du bisher warst, bleiben, und immer noch bey deiner bisherigen Lebensweise dich umherwälzen und herumzerren lassen wollen, wäre ja das untrügliche Merkmal eines Mannes, der, entblößt von feinerer Empfindung, vest an der Erde hienge, und jenen halbzerfressenen Bestiariern (*) ähnelte, die bey allen ihren bluttriefenden Wunden dennoch flehen, daß man sie doch bis auf den morgenden Tag

---

(*) Bestiarier hießen unter den Römern die Sklaven, die verdammt waren, bis auf den Tod mit wilden Thieren zu fechten, oder ihnen auch nur blos vorgeworfen zu werden.

(wo sie dann von neuem denselben Klauen und Zähnen vorgeworfen werden) noch aufbehalten möge. Dränge dich denn gleichsam in den engen Bezirk dieser Ehrentitel ein, und kannst du hier bleiben, so bleibe, wie, wenn du auf die Inseln der Seligen versetzt wärest (*). Bemerkst du aber, daß es dir an Muth gebricht, dich hier zu behaupten, so ziehe dich wenigstens in irgend einen Winkel zurück, wo du dich behaupten kannst (**), oder ziehe überhaupt aus diesem Leben hinweg (***), aber nur nicht zürnend, sondern vielmehr mit geradem, freyem, anmaßungslosem Sinne, und einen solchen Ausgang aus diesem Leben für die einzige ausgezeichnete That in demselben erklärend. — Uebrigens wird das Andenken an jene Ehrentitel vorzüglich dann recht fruchtbar in dir seyn, wenn du zugleich bedenkst, daß die Götter nicht etwa verlangen, alle vernünftige Wesen sollen ihnen schmeicheln, sondern nur, sie sollen ihnen ähnlich werden; und daß außerdem so, wie nur das ein

---

(*) Von diesen Inseln s. Eustathius und Casaubonus zu Homer. Odyss. IV. 60.

(**) Wer seine Tugend (dies ist der Sinn) nicht öffentlich unter allen Gefahren und Versuchungen schützen kann, der muß wenigstens seine Schwachheit anerkennen, sich in die Stille zurückziehen, und jenen Gefahren und Versuchungen auf solche Art ausweichen.

(***) S. Anh. §. 37.

Feigenbaum ist, was wie ein Feigenbaum, nur das ein Hund oder Biene, was wie ein Hund oder eine Biene wirkt, auch der nur ein Mensch sey, der wie ein Mensch sich wirksam beweiset.

9.

Mimenspiel (*), Krieg, Schrecken, Trägheit und Sklavensinn werden alle jene heiligen Grundsätze, die du als Forscher der Natureinrichtung nur so im Vorbeygehen denkst, täglich wieder umstoßen. Du mußt daher alles mit einer solchen Achtsamkeit betrachten und verrichten, daß zu gleicher Zeit sowohl deine praktische Urtheilskraft vervollkommnet, als auch deine theoretische Vernunft geübt, und die geheime, aber deshalb doch nicht unbemerkbare, Zuversichtlichkeit des Geistes, die aus vollständiger Wissenschaft entspringt, erhalten werde. Dann erst wirst du deines Gradsinns, dann erst deiner Würde dich freuen, dann erst erkennen lernen, was jedes Ding seinem Wesen nach sey, welch eine Stelle es in der Welt einnehme, wie lange es seiner Natur nach wohl fortdauren werde, aus welchen Theilen es bestehe, wem es zufallen, und wer es geben oder rauben könne.

10.

Eine Spinne dünkt sich groß, wenn sie eine Fliege,

(*) S. die Anm. zu B. XI. K. 6.

ein Anderer, wenn er ein Häschen, noch ein Anderer, wenn er in seinem Netze einen Gründling, wieder ein Anderer, wenn er Eber oder Bären, und noch Einer, wenn er — Sarmater fängt (*). Sind sie aber, wenn du die Triebfedern dabey untersuchst, nicht alle Räuber?

11.

Lerne die Art, wie alle Dinge sich in einander umwandeln, methodisch untersuchen! Sey deshalb stets aufmerksam, und übe dich in diesem Fache! Nichts ist der Geistesgröße eines Menschen so beförderlich. Seinen Körper streift er dabey gleichsam ab, und indem er nun bedenkt, daß er — wer weiß, wie bald? — aus der Reihe der Menschen schwindend dies alles werde verlassen müssen, ergiebt er in Hinsicht auf das, was er wirken soll, sich ganz der Rechtschaffenheit, und in Ansehung dessen, was ihm wiederfahren soll, der Allnatur. Was nun jemand dazu sage, oder von ihm urtheile, oder ihm zuwider thue — daran denkt er nicht einmal. Ihm genügen schon diese zwey Punkte: recht thun, was er eben jetzt zu thun hat, und lieben, was ihm eben jetzt zu Theil wird. So entsagt er denn allen ängstlichen Bemühungen und Bestrebungen, und verlangt

---

(*) Mit den Sarmatern in dem heutigen Polen ward zu Antonins Zeit von den Römern Krieg geführt.

nichts mehr, als nur auf dem Pfade des Gesetzes in gerader Richtung zum Ziele zu schreiten, und hierin der Gottheit, die gleichfalls in gerader Richtung zum Ziele schreitet, nachzufolgen (*).

12.

Wozu die Besorglichkeit? Stehts ja doch bey dir, zu untersuchen, was du zu thun hast, und, wenn du das einsiehst, mit stillem, vestem Schritte auf diesem Wege zu wandeln, und, siehst du es nicht ein, so lange, bis du bey den edelsten Menschen dich Raths erholt hast, stehen zu bleiben. Ja, sollten auch noch andere Hindernisse sich dir entgegen stemmen; so kannst du doch bey weislicher Erwägung der vorliegenden Umstände, und bey vester Anhänglichkeit an deine Rechtsgrundsätze immer noch vorwärts schreiten. Und dies ist ja das Herrlichste, was du erreichen kannst. Deine eigene Schuld wird es seyn, wenn du es verfehlst (**). Ruhig und doch schnellthätig, fröhlich und doch gesetzt — so ist der Mensch, der überall der Vernunft folgt.

13.

Sobald du aus dem Schlafe erwachst; so frage

(*) Vgl. Anh. §. 33.

(**) Statt ἐπὶ τοῦ ἢ γὰρ ἀπόστασις ἀπὸ τούτου ἴσα lese ich hier ἐπὶ σοὶ ἡ γ. ἀποστ. ἀπ. τ. ἴσαι. Der Zusammenhang scheint diese Lesart zu erzwingen.

dich selbst: Werden gerechte und edle Thaten, die ein Anderer vollbringt, dir zu Gute kommen (*)? Nichts weniger!

Hast du vergessen, daß diejenigen, die in der Ausspendung ihres Lobes und Tadels sich so stolz geberden, auf ihrem Lager oder bey Tische ganz andere Leute sind? vergessen, was sie thun, was sie fliehen und verfolgen, was sie stehlen und an sich reissen, und zwar nicht etwa mit Händen und Füßen, sondern mit dem ehrwürdigsten Theile ihres Wesens? mit einem Theile, aus welchem, wenn er wollte, Treue, Bescheidenheit, Wahrheit und Gesetz hervorkeimen, mit einem Worte, ein guter Genius werden könnte?

14.

Ein gebildeter und bescheidener Mensch sagt zu der alles gebenden und wieder hinnehmenden Natur: „Gieb, was du willst! Nimm hin, was du willst!“ Und er sagt das nicht etwan aus Trotz, sondern blos aus Gehorsam und aus Wohlgefallen an ihr.

(*) Das μήτι διοίσει σοι; übersetzt Gataker: numquid tua intererit? Eine Uebersetzung, die hier wohl schwerlich zu billigen seyn möchte, und auch mit andern Aeußerungen Antonins (z. B. VI. 48.) nicht zusammen stimmt. διαφέρω heißt oft auch prosum, conduco. Eben so hier. Du selbst sollst heute Gutes wirken, will Antonin sagen. Das Gute, das ein Anderer wirkt, dient dir zu nichts.

15.

Klein ist der Rest deines Lebens! Bringe ihn gleichsam, wie auf einem Berge, zu (*)! Zwar macht es keinen Unterschied, dort oder hier, wenn man nur überall in der Welt, wie in seiner Vaterstadt, lebt. Möchten nur die Menschen dich als einen wahren, das heißt, der Natur gemäß lebenden Menschen sehen und kennen! Wollen sie das nicht dulden; so mögen sie immerhin dich morden! Dies ist besser für dich, als zu leben wie sie.

16.

Ueber die Kennzeichen eines rechtschaffenen Mannes fernerhin blos zu raisonniren — davon laß ab! Sey vielmehr ein solcher Mann!

17.

Der ganze endlose Zeitraum, so wie die ganze Weltmasse schwebe stets deinem Geiste vor! Jedes einzelnen Wesens Masse wird dann dir nur, wie ein

---

(*) Das heißt hier, wie es aus dem Folgenden wahrscheinlich wird: Lebe so, daß jeder dich beobachten kann, und du keine Beobachter scheuen darfst! (Sic vive, tamquam quid facias auditurus sim, immo tamquam visurus. Senec. ep. 32.) In diesem Sinne haben wir auch jetzt noch ähnliche sprüchwörtliche Redensarten. So sagen wir z. B. von einem Entflohenen: er sey über alle Berge, statt: er ist nicht mehr aufzufinden — ferner: etwas hinter dem Berge halten, statt: es geheim halten. (Vgl. Matth. 5, 14.)

Hirsekörnchen, und seine Dauer nur wie der Augenblick erscheinen, worin man einen Bohrer umdreht.

18.

Jedes Sinnenwesen, das du beachtest, stelle dir schon als aufgelößt, schon in seiner Verwandlung, schon wie in Fäulniß oder Vermoderung übergegangen, das heißt, stelle dir jedes von der Seite vor, von welcher ihm eine Art von Sterblichkeit eigen ist!

19.

Was sind die Menschen, wenn sie essen, schlafen, sich begatten, ausleeren u. s. f.? Und was, wenn sie Manuskraft affektiren, wenn sie sich brüsten, wenn sie aufgebracht werden, oder von ihrer Höhe herab mit Scheltworten um sich werfen? Welchen Menschen fröhnten sie noch vor kurzer Zeit? Und um welchen Lohn? Und was wird nach kurzer Zeit aus ihnen werden?

20.

Jedem ist zuträglich, was jedem die Allnatur herbeyträgt, und gerade dann ist es ihm zuträglich, wann sie es herbeyträgt.

21.

Regen gefällt der Erde, und er gefällt auch dem majestätischen Luftkreise (*). Eben so gefällt es der

---

(*) Worte aus einem Fragmente des Euripides, das uns Aristoteles (Ethic. ad Nicom. L. VIII. c. 1.)

Welt, daß sie alles, was künftig geschehen wird, schon veranstaltet hat (wird nicht deshalb: „das pflegt zu geschehen," auch wohl so ausgedruckt: „das pflegt gern zu geschehen?"), und ich rufe daher nun der Welt zu: Das gefällt mir, wie dir (*).

22.

Entweder setzest du dein Leben hier fort — und daran bist du dann schon gewohnt; oder du ziehest von hier weg — und das hast du dann so gewollt; oder du stirbst — und dann bist du in Ruhe gesetzt. Einen vierten Fall giebt es nicht. Sey also nur gutes Muthes!

23.

Das bleibe dir stets einleuchtend, daß dieses Stück Landes auch ein Stück Landes sey, und daß gewissermaßen alles sich hier eben so verhalte, wie bey denen, die auf einer Bergspitze oder am See-

---

aufbehalten hat. Sie geben hier dem Antonin Anlaß, dem Ausdrucke der Pflicht, mit allem, was geschieht, zufrieden zu seyn, eine ähnliche Wendung zu geben.

(*) Die Worte, welche hier im Original zuletzt stehen, sind in der Uebersetzung vorgerückt, und in Klammern eingeschlossen worden. Sie scheinen da passender zu seyn. Uebrigens enthält das Ganze eine bloße Deuteley von einer üblichen Redensart der Griechen. Auch die Römer sagen oft: amat fieri, für solet fieri. Im Deutschen läßt sich das nicht ganz nachbilden. Vgl. auch Anh. §. 9.

gestade, oder sonst irgendwo wohnen. Ja, du wirst es offenbar so finden, du magst nun, wie Plato sagt, in eine einsame Hirtenhütte, oder in Stadtmauern eingeschlossen seyn (*).

24.

Was leistet mir jetzt meine höhere Seelenkraft? Oder was mache ich selbst jetzt aus ihr? Oder wozu bediene ich mich ihrer jetzt? Ist sie auch etwa gedankenleer? oder von dem Gemeinwesen abgetrennt und losgerissen? oder der Sinnlichkeit anhängig, oder dergestalt mit ihr verschmolzen, daß sie nun an den Modificationen derselben Theil nehmen muß?

25.

Wer von seinem Herrn hinwegflieht, ist ein entlaufener Sklave. Auch das Gesetz ist Herr; ein entlaufener Sklave folglich auch der Gesetzesübertreter. Das nämliche gilt von dem, welcher trostlos, oder aufgebracht, oder furchtsam wird. Denn der hat einen Widerwillen gegen etwas, das geschehen ist, oder jetzt geschieht, oder noch geschehen wird, obgleich es unter der Allherrschaft des Gesetzes, welches jedem, was ihm zukommt, vestsetzt (**),

---

(*) Plato bedient sich dieses Ausdrucks in seinem Theätet. Die letzten Worte dieses Abschnitts καὶ βάλλειν βλήματα werden, weil sie da gar keinen Sinn haben, gewöhnlich geradezu ausgemerzt.

(**) Auch hier findet sich wieder, wie vorher K. 21., ein

so verordnet wurde. Auch ein furchtsamer, trostloser, aufgebrachter Mensch mithin ist ein entlaufener Sklave.

26.

Wer den Mutterschoos mit Saamen versorgte, gehet davon, und eine andere wirkende Kraft nimmt nun den Saamen auf, und vollendet des Säuglings Bildung. (Welch ein Ursprung eines solchen Wesens!) Eben so schluckt er selbst zwar Speise nieder, aber eine andere wirkende Kraft nimmt sie nachher auf, und bereitet nun daraus Empfindung und Bewegung, und überhaupt Leben und Stärke. (Wie viele und mannigfaltige Veränderungen!) Möchten wir doch auf diese geheimnißvollen Naturbegebenheiten recht aufmerksam seyn! Möchten wir doch die Kraft, wodurch sie entstehen, eben so erkennen lernen, wie wir diejenige, nach welcher die Körper niedersinken oder in die Höhe fahren, zwar nicht mit Augen, aber deshalb doch nicht minder anschaulich, erkennen können!

27.

Denke stets daran, daß alles, wie es jetzt ist,

Wortspiel, welches im Deutschen, wo zumal das Wort Gesetz ein Neutrum ist, nicht völlig auszudrücken war. Kurz vorher wird ὅ βέλτιαί τι wohl in ἃ γὰρ βελ. τ. verändert werden müssen. Vgl. übrigens Anh. §. 33.

auch vormals war, und dann denke auch daran, daß es einst eben so seyn werde! So stelle doch nur einmal alle die gleichartigen Schauspiele und Situationen, die dir aus eigener Erfahrung oder aus ältern Geschichten bekannt sind, z. B. Adrians ganze Hofhaltung, eben so die ganze Hofhaltung Antonins und Philippus und Alexanders und Crösus dir vor Augen! Alles war ja dieselbe Rolle, nur von verschiedenen Personen gespielt (*).

28.

Ein Schwein tritt auf der Schlachtbank um sich herum, und schreyt. Stelle dirs vor! Eben so benimmt sich jeder, der über irgend etwas sich ängstigt oder unzufrieden zeigt, jeder, der auf seinem einsamen Lager über die Einschränkung der Menschheit jammert, und davon schweigt (**), daß es nur einem vernünftigen Wesen gegeben sey, freywillig sich seinen Schickungen zu unterwerfen, und daß diese Unterwerfung an sich doch am Ende von Allen erzwungen werde (***)!

29.

Bey der Betrachtung jedes einzelnen Gegen-

(*) S. Anh. §. 17.

(**) Das σιωπῆ nach μόνος scheint dem Zusammenhange zuwider zu seyn, aber in σιωπῶν verwandelt und nach dem folgenden καὶ eingeschoben ungleich passender zu werden.

(***) S. Anh. §. 22. f.

standes, mit welchem du dich beschäftigst, frage dich selbst: Wird der Tod, weil er dich desselben beraubt, dir auch wohl schrecklich seyn?

30.

Aergert dich der Fehler eines Menschen; so kehre sogleich in dich selbst zurück, und untersuche: ob du nicht auch wohl einmal so fehlest? ob du nicht auch z. B. Geld, Sinnenlust, Ruhm und dergleichen für ein Gut erklärest? Bist du hierauf aufmerksam; so wirst du des Zürnens bald vergessen, zumal, wenn es dir noch dazu einfallen sollte: „Der Mann ist zwangsweise bestimmt worden. Was sollte er machen?“ Kannst du indeß; so reisse ihn nun auch von jenem Zwange los (*).

31.

Siehst du Satyrion, den Sokratiker; so denke an den Eutiches oder Hymenes, und siehst du den Euphrates; so denke an den Eutichion oder Sylvanus. Eben so erinnere dich Alciphron an den Tropäophorus, Xenophon an den Crito oder Severus, und siehst du auf dich selbst zurück, so denke an irgend einen andern Kaiser, und bey jedem derselben wieder an seines Gleichen. Alsdann aber werde zugleich die Frage dir auffallend: „Wo sind sie denn nun?“ Entweder

(*) Vgl. Anh. §. 40. f.

gar nicht mehr, oder man weiß doch nicht, wo? — So wird alles, was menschlich heißt, dir stets nur als Dunst, nur als ein Nichts erscheinen, vorzüglich, wenn du dabey erwägst, daß ein Wesen, welches einmal sich umgewandelt hat, bis in undenkliche Zeit hinaus nicht mehr seyn werde. Und du — wie lange noch? — Kurz ist deine Lebensperiode! Aber warum genügt es dir nicht, sie mit Anstand zurückzulegen? Warum weichst du so mancher Veranlassung, so mancher Gelegenheit zum Guten aus? Denn alle diese Gegenstände um dich her — was sind sie anders, als Uebungsmittel für die Vernunft, die dazu bestimmt ist, die Natur aller Lebensscenen mit scharfem Blicke zu durchschauen? Harre also doch aus, bis du diese Vorzüge dir eben so angeeignet hast, wie ein starker Magen alle Speisen sich aneignet, wie ein strahlendes Feuer aus allem, was man hineinwirft, Glut und Flamme bildet!

32.

Niemand müsse mit Wahrheit von dir sagen können, daß du nicht geradsinnig, daß du nicht rechtschaffen seyst! Ein Lügner heiße jeder, wer so von dir urtheilen wollte! Und das steht ganz bey dir! Denn wer könnte dich hindern, rechtschaffen und geradsinnig zu seyn? Du darfst ja nur den Schluß fassen, entweder gar nicht länger zu leben, oder ein solcher Mann zu werden. Billigt doch selbst die

Vernunft dein Leben nicht, so lange du das nicht geworden bist!

33.

Was sollte bey dieser Gelegenheit wohl am füglichsten gethan oder gesagt werden können? Denn sie sey nun, von welcher Art sie wolle, es muß sich doch etwas dabey thun oder sagen lassen. Nur nicht vorgegeben, daß du daran verhindert werdest! Seufze vielmehr so lange über dich selbst, bis dein Gefühl dir sagt, daß eben das, was Wohllüstlingen der Sinnenreiz ist, dir eine Handlungsart sey, wobey du jede Gelegenheit, die sich dir darbietet, auf eine deiner menschlichen Natureinrichtung gemäße Art benutzest! Muß ja doch alles, was du zufolge deiner eigenen Natur wirken kannst, als Freudegenuß von dir betrachtet werden! Und überall kannst du so wirken. Es geht hier nicht, wie mit einem Cylinder. Dem ist es nicht gegeben, sich überall nach eigenem Triebe fortzubewegen. Eben so wenig dem Wasser, dem Feuer, und andern Dingen, die nach bloßen Naturgesetzen oder durch ein vernunftloses Bewegungsprincip (*) bestimmt werden. Da giebts viele

---

(*) Eigentlich: durch eine vernunftlose Seele. Aber der Zusammenhang lehrt, daß hier die Seele, wie gewöhnlich, als Bewegungsprincip betrachtet werde. Uebrigens zielt Antonin dabey auf den Instinkt der Thiere. S. Anh. §. 7. 8.

Umstände,

Umstände, wodurch die Wirkungen derselben unterbrochen oder gehemmt werden können. Aber die denkende Vernunft ist, je nachdem sie Anlage und Willen dazu hat, im Stande, über alles, was sich ihr in den Weg stürzt, dahinzuschreiten. Und hast du dieses Talent der Vernunft, mit eben der Leichtigkeit, womit das Feuer hinauf, der Stein hernieder, die Walze auf gesenkter Fläche hinabfährt, überall hindurchzudringen, vor Augen; so verlange weiter nichts. Denn die Anstöße, die du nun sonst etwa noch findest, betreffen entweder blos deinen Körper allein als todte Masse betrachtet, oder du wirst doch, falls nur deine Urtheilskraft und deine Vernunft selbst nicht in Erschlaffung sinken, eben so wenig an ihnen scheitern, als sie in irgend einer Rücksicht deine Lasterhaftigkeit befördern. Sonst müßte ja der, welcher einen solchen Anstoß leidet, in demselben Augenblicke auch lasterhaft werden. Bey andern Erdgebilden freylich ist das durchgängig der Fall. Das Uebel, welches dem einen oder dem andern unter ihnen zustößt, hat auch die Verschlimmerung des leidenden Subjekts zur Folge. Aber der Mensch wird, so zu sagen, noch edler und ruhmwürdiger dabey. Er darf solche Zufälle nur auf rechte Art benutzen. Und überhaupt bedenke doch nur, daß nichts, wobey der Staat unverletzt bleibt, den ächten Bürger verletze, und daß der Staat nicht verletzt werde, so lange das

Gesetz nicht verletzt wird. Jene sogenannten Unglücksfälle indeß verletzen das Gesetz keineswegs. Also nicht an sie, sondern nur an die Verletzung des Gesetzes ist auch die des Staats und des Bürgers geknüpft.

34.

Wer von den Lehren der Wahrheit einmal überzeugt ist, dem ist selbst der kürzeste, gelegenheitlich hingeworfene, Ausspruch genug, um an getrostes, furchtloses Wesen gemahnt zu werden.

„Jetzt verschüttet zur Erde der Sturm die Blätter, doch andre
„Zeugt der grünende Stamm, gebiert die Stunde des Lenzes.
„So der Menschen Geschlecht! Erzeugt und wieder vergehend (*)!“

Laub sind denn auch deine Kinder! Blätter auch diejenigen, die jetzt in lautem, entscheidendem Tone Andere lobpreisen, und dann wieder umgekehrt verwünschen, oder insgeheim tadeln und verspotten. Blätter folglich auch diejenigen, die einst deines Ruhms Verbreitung übernehmen werden. Alle sind sie „gebohren zur Stunde des Lenzes.“ Ein Sturm wirft nachher sie zu Boden, und dann zeugt der Stamm wieder andere an deren Stelle. Lebenskürze

---

(*) Aus Homers Iliade. (L. VI. v. 147.)

mithin ist ihnen sämmtlich gemein. Wie? Und du fliehest sie alle, oder rennst ihnen nach, als wenn sie von ewiger Dauer wären? Ueber ein Kleines, und deine Augen werden sich schließen, und bald wird auch den, der deinen Leichnam hinaustrug, ein Anderer beweinen.

35.

Ein gesundes Auge muß alles Sichtbare ansehen können, also nicht etwa sagen: Ich mag das Grüne nur sehen. Das ist ein Kennzeichen des Augenkranken. So müssen auch Gehör und Geruch in ihrem gesunden Zustande für alles Hörbare und Riechbare empfänglich seyn. So muß ein gesunder Magen bey allen Nahrungsmitteln sich unverändert erhalten, wie die Mühle bey allem, was sie ihres Mechanismus zufolge zermalmen soll. Eben so aber muß nun auch ein gesunder Verstand für alles, was sich ereignet, empfänglich seyn. Wollte er etwa sagen: Möchten doch nur meine Kinder am Leben bleiben! Möchten doch nur meine Handlungen überall gelobt werden! so wäre er ja den Augen gleich, die nur das Grüne, den Zähnen gleich, die nur das Mürbe fordern.

36.

So glücklich ist niemand, daß nicht unter denen, die sein Sterbelager umringen, noch einige sein herannahendes Ende mit Wohlgefallen bemerken sollten. Ja, selbst wenn er ein edler Weiser war; so wird

dennoch zuletzt noch wohl jemand da seyn, der bey sich selbst sage: „Nun werde ich doch endlich vor diesem Sittenrichter wieder freyer athmen können! Nachsichtslos zwar war er gegen keinen von uns, aber man merkte doch, daß er uns insgeheim verachte.“ So folglich verhält sichs sogar in Ansehung des Edlen. Und wir — haben wir nicht noch viele andere Eigenschaften, die den Wunsch, unserer los zu seyn, bey Manchem begründen? Sanfter wirst du von hinnen scheiden, wenn du noch sterbend dies dir vorstellst, wenn du bedenkst: „Aus einem Leben walle ich hinweg, wo selbst meine Gesellschafter, sie, für die ich doch so oft gekämpft, gebeten, gesorget habe, meine Entfernung wünschen, und vielleicht nur deswegen wünschen, weil sie dabey auf irgend eine Erleichterung hoffen. Und nun sollte jemand sich sehnen, noch länger hier verweilen zu können?“ Daß du aber nur ja nicht deshalb weniger wohlwollend von ihnen hinwegziehest! Behaupte vielmehr deinen eigenthümlichen Charakter: Freundlich, gutherzig und mild! Auch nicht, wie losgezerrt, sondern sanft, wie die Seele des Ruhigsterbenden sich dem Körper entwindet — so sollst du aus ihrem Kreise scheiden! Die Natur hatte das Band zwischen dir und ihnen geknüpft; aber sie ist es auch, die es nun wieder auflöset. So will ich denn nun von ihnen, als meinen Angehörigen, nicht etwa sträubend, sondern

freywillig mich ablösen lassen. Auch diese Ablösung gehört ja in die Reihe naturgemäßer Veränderungen.

37.

Gewöhne dich zwar, bey jeder Handlung eines Andern so genau, als möglich, in der Stille zu untersuchen: worauf zielet er damit wohl ab? Bey dir selbst aber mache den Anfang! Dich selbst forsche zuerst aus!

38.

Bedenke, daß es etwas in deinem Innern Verborgenes sey, was, wie an einem Gängelbande, dich herumziehet. Dort wohnet die Ueberredungskunst, dort das Leben, dort, so zu sagen, der Mensch selbst (*). Nie verwechsle diesen Bewohner deines Innern mit dem Gehäuse um ihm her, das heißt,

---

(*) Der Sinn dieser Stelle ist nicht zu verfehlen. „Von äussern Umständen, will Antonin sagen, ist der Mensch unabhängig. Die Seele in ihm ist es, die ihn lenket, wohin sie will, beredet, wozu sie will. Ja, sie ist (um es recht stark auszudrücken) die Ueberredungskunst selbst; denn von ihren Meynungen und Grundsätzen hängt seine Ruhe, sein Glück, sein ganzes Benehmen ab. Sie ist das Princip des Lebens; sie ist der eigentliche Mensch. So bemerkt auch Makrob (in Somn. Scip. L. II. c. 12.), daß Plotin ein Buch unter dem Titel: Quid animal, quid homo, geschrieben, und gezeigt habe, verum hominem ipsam animam esse.

mit diesen Organen, die ihm von allen Seiten her angebildet wurden! Denn diese sind gleichsam nur seine Zimmerart (blos mit dem Unterschiede, daß sie ihm angebohren sind), und ohne die Kraft, sie zu bewegen oder ihnen Einhalt zu thun, würden diese Glieder ihm auf allen Fall eben so unnütz seyn, als es ohne dieselbe das Weberschiff dem Weber, die Feder dem Schreiber, die Peitsche dem Wagenführer ist.

Eilftes Buch.

I.

Eigenheiten einer vernünftigen Seele: Sie durchschauet sich selbst, zergliedert sich selbst, und bildet sich selbst nach eigener Willkühr (*). Sie selbst genießet die Frucht, die sie trägt, indeß von den Früchten der Pflanzen, und dem Analogon der Frucht bey den Thieren nur andere den Genuß haben (**). Sie erreichet ihr bestimmtes Ziel, wo auch immer ihres Lebens Gränze gesetzt sey, und es wird folglich bey ihr nicht etwa, wie bey einem Ballet, einem Schauspiele u. dgl. der ganze Akt verstümmelt, wenn irgend etwas davon abgerissen ist (***); sie macht vielmehr bey jeder einzelnen Scene, und wo sie nur immer wirksam gefunden werde, das Vollkommene und in sich selbst Vollendete sich zur Regel (****), so, daß sie stets sagen kann: Ich habe, was mir zukommt (†). Ausserdem umwallet sie die ganze Welt, und den leeren Raum um sie her, und erforschet

---

(*) Vgl. V. 16. VI. 8.

(**) Vgl. die Anm. zu IX. 10.

(***) Vgl. III. 8. XII. 36.

(****) Vgl. VIII. 32. IX. 23.

(†) S. IX. 42.

die Form desselben, breitet über gränzenlose Zeiten sich aus, begreifet und überdenket die periodische Wiedergeburt aller Dinge (*), und dabey wird es ihr anschaulich, daß unsere Nachkommen eben so wenig etwas Neues sehen werden, als unsere Vorfahren mehr, als wir, gesehen haben, und daß mithin ein vierzigjähriger Mann, wenn er nur einigen Beobachtungsgeist hatte, schon nach dem Gesetze der Gleichförmigkeit des Weltlaufs gewissermaßen auch zur Ansicht alles dessen, was war und seyn wird, vorgedrungen sey. — Eben so ist auch das einer vernünftigen Seele eigen, daß sie Liebe zu den Nebenmenschen, Liebe zur Wahrheit und Bescheidenheit hat, und, gleich dem Gesetze, nichts über sich selbst erhebet. So folglich ist zwischen einer richtig denkenden und einer rechtmäßig wirkenden Vernunft nicht der mindeste Unterschied (**).

2.

Die Reize eines Gesanges, oder eines Ballets und Kampfspiels wirst du geringschätzen, sobald du die Harmonie des erstern in ihre einzelnen Töne auflösest, und nun dich selbst prüfest: ob wohl ein solcher einzelner Ton dich hinreißen könne? (darüber würdest du ja erröthen) und sobald du auf ähnliche Art bey

---

(*) S. Anh. §. 18.

(**) S. Anh. §. 41.

jeder einzelnen Wendung, bey jedem mimischen Ausdrucke in einem Ballet, und eben so auch beym Anblick eines Kampfspiels verfährst. Ueberhaupt also bedenke, daß du alle Dinge (Tugend allein, und was von der Tugend abhängt, ausgenommen) (*) nach ihren einzelnen Bestandtheilen durchlaufen, und auf dem Wege einer solchen Analyse zur Geringschätzung derselben gelangen müssest. Von dieser Regel mache mithin auch auf dein ganzes Leben die Anwendung (**)!

3.

O was ist das für eine Seele, welche bereit ist, von dem Körper, wenn es seyn soll, sogleich sich loszuwinden, sie möge nun dabey verlöschen oder zerstäuben oder fortdauren (***)! Und was vorzüglich dann, wenn diese Bereitwilligkeit das Produkt ihrer eigenthümlichen Urtheilskraft ist! Dann geht sie dem Tode nicht, wie die Christianer (****), aus bloßer

---

(*) Denn die Tugend macht Ein unzertrennbares Ganzes aus. Vgl. Anh. §. 48.

(**) S. VIII. 24. vgl. IV. 50. V. 33. VII. 46. IX. 3. X. 36.

(***) S. Anh. §. 50.

(****) Diese Bemerkung gegen die ersten Christen ist in der Allgemeinheit, worin sie hier vorkommt, unstreitig ungerecht. Daß aber nicht auch viele unter ihnen den sogenannten Märtyrertod, als den sichersten Weg zur

Widerspenstigkeit, sondern mit Ueberlegung, mit Würde, und, um auch Andere dafür einzunehmen, ohne tragischen Pomp entgegen.

4.

Habe ich eine gemeinnützige That vollbracht? Nun, so bin ich ja auch mir selbst nützlich gewesen. — Diesen Gedanken suche nur stets dir gegenwärtig zu halten, und nie wirst du ablassen von gemeinnützigem Sinne.

5.

Was treibst du für eine Kunst? — „Die Kunst, gut zu seyn.“ — Aber was brauchst du, damit sie dir gelinge? — „Helle Begriffe sowohl von der Natur des Universums, als von der persönlichen Einrichtung des Menschen (*).“

Seeligkeit, mit einer Art von Trotz gesucht haben sollten, ist wohl eben so wenig abzuläugnen. Sie wurden ja wohl gar von ihren Bischöffen durch die elendesten Legenden dazu ermuntert. (S. z. B. Cyprian. de lapsis.) Auch suchten sie oft auf alle Weise die römischen Kaiser muthwillig gegen sich aufzubringen, wovon selbst die Kirchenväter mehrere Beyspiele anführen. S. z. E. Tertullian. in Apolog. cap. 35.

(*) Da der erste Theil dieses Abschnitts Frage und Antwort enthielt; so war dies auch wohl im zweyten Theile desselben anzunehmen, und das „ folglich zu unterdrücken.

6.

Anfangs wurden Tragödien eingeführt, die es bemerklich machten, daß gewisse Begebenheiten natürlicher Weise nur so und nicht anders erfolgen könnten, und daß man deshalb eine Rolle, die auf der Schaubühne gespielt, geisterhebend sey, auf dem größern Schauplatze der Welt nicht niederdrückend finden dürfe. Denn man sah hier offenbar, daß alles einen solchen Gang habe nehmen müssen, und daß auch diejenigen, welche ängstlich schreien: Ach! Cithäron! sich nicht dagegen sträuben konnten (*).

(*) Dies bezieht sich auf eine Stelle im fünften Akte von Sophokles Oedipus. Dieser Oedipus nämlich war auf Befehl seines Vaters Lajus, Königs von Theben, weil ein Orakel demselben angekündigt hatte, daß sein Sohn einst sein Mörder seyn, und seine eigene Mutter Jokaste zum Weibe nehmen werde, schon in seiner Kindheit ausgesetzt, auf den Berg Cithäron in Böotien gebracht, und dort bey den Füßen an einem Baume aufgehängt worden. Schäfer aber hatten ihn doch nachher noch gerettet, und der König Polybus zu Corinth hatte ihn erzogen. Das Orakel ward nun in der Folge erfüllt, ohne daß Oedipus, dem seine wahre Abkunft unbekannt geblieben war, sich sogleich als Vatermörder und als Gemahl seiner eigenen Mutter erkannte. Dennoch kam er nachher noch zu der Ueberzeugung von seinen begangenen Verbrechen, und die Art, wie er dazu kam, und wie er sich selbst deshalb bestrafte, wird nun in jenem Trauerspiele des Sophokles dargestellt. Man

Ausserdem ward von den Schauspieldichtern auch sonst noch manche treffliche Sentenz eingestreut. Dahin gehören vorzüglich folgende:

„Wenn die Götter für mich und meine Kinder nicht sorgen,
„Hat nicht auch das seinen Grund?“

Ferner:

„Was hilft es uns, der Aussenwelt zu zürnen?“

Eben so:

„Aerndte das Leben! Es gleichet der fruchtbeladenen Aehre“ (*)!

und andere der Art.

Nach der Tragödie ward die ältere Komödie eingeführt. Diese zeichnete sich durch sittenrichterliche Freymüthigkeit aus, und indem sie den Eigen-

---

findet hier im fünften Aufzuge den Oedipus in voller Verzweiflung. Er will sich ermorden, und kann es nicht. Er reißt sich die Augen aus, und ruft: „O Cithäron! Warum nahmst du mich auf? — O Polybus! O Korinth! — Welch ein Ungeheuer habt ihr genährt!“ Antonin führt diesen Zug an, um zu zeigen, daß nichts in der Welt, selbst die Aeusserung der höchsten Verzweiflung nicht, den Lauf des Schicksals abändern könne.

(*) Diese drey Stellen sind schon B. VII. 38. 40. 41. einmal vorgekommen.

dünkel ohne alle Umschweife zur Schau stellte, wußte sie ihn mit guter Manier zu entfernen, daher denn auch Diogenes manches von ihr sich eigen machte (*).

Aber nun die mittlere Komödie, die ihr folgte — was war sie (**)? Und endlich die neue,

---

(*) Die ältere Komödie stellte die Sitten einzelner Menschen ganz so dar, wie sie waren. Zeichnete sich jemand auf irgend eine Art aus; so machte man auf der Schaubühne ihn lächerlich. Der Schauspieler, der seine Person vorstellte, nannte sich nun, wie er, kleidete sich, wie er, ahmte seinem Gange, seinem Tone nach, drückte nach seiner Art sich aus, und trug eine Maske, die ihn auch an Gesichtsbildung demselben möglichst ähnlich machte; und die Chöre, welche bestimmt waren, die Zuschauer in den Zwischenscenen zu beschäftigen, und das, was von dem Schauspieler nicht dargestellt werden konnte, durch Gesang zu ergänzen, vollendeten nun die ganze beissende Satyre. Epicharmus, Phormis, Phrynichus, Teleclides und andere, und vorzüglich Eupolis, Kratinus und Aristophanes wurden als Dichter dieser Art von Komödie berühmt. (S. Horat. Satyr. I. 4.) Der Letztere führte in seinen Wolken auch den Sokrates auf solche Weise auf. Vgl. VII. 66.

(**) So lange die ältere Komödie blos einzelne Bürger, Philosophen und Götter zur Schau stellte, ward sie geduldet; aber sobald sie anfieng, selbst obrigkeitlicher Personen nicht zu schonen, ward es verboten, bekannte Männer namentlich auf der Bühne dem Spotte auszusetzen, und auch die Chöre wurden abgeschafft. (S. Horat. Poet. v. 281.) Dies geschah zur Zeit der

die nach und nach in mimische Künsteley übergegangen ist — in welcher Absicht ward sie doch wohl eingeführt (*)? Das untersuche einmal! Zwar ist es unver-

---

dreyßig Tyrannen in Athen. So entstand nun die mittlere Komödie, von welcher sich jedoch, ausser einigen Stücken des Aristophanes nichts erhalten hat, obgleich mehrere, z. B. Alexis, Nesimachus, Antiphanes u. a. sich darin hervorthaten. Aber auch diese malte noch (obgleich unter erdichteten Namen) die Sitten und Charaktere wirklicher noch lebender Personen. Die Sache selbst folglich blieb, wie vorher, nur hatte sie eine andere Form.

(*) Die sogenannte neue Komödie entstand zur Zeit Alexanders des Großen. Durch ihn kamen die Griechen mit den asiatischen Völkern, welche Pracht und äussern Anstand so übermäßig liebten, in genauere Verbindung, und die Folge davon war unter andern auch diese, daß sich mehr Achtung gegen Andere, und mehr Feinheit in Schonung fremder Gebrechen unter ihnen verbreitete, und deshalb auch ein Gesetz gegeben wurde, nach welchem die Komödie sich nur auf Malerey der Sitten im Allgemeinen einschränken, und wirkliche Begebenheiten, durch deren Darstellung besondere Personen lächerlich gemacht werden könnten, nicht mehr zum Stoffe derselben gewählt werden sollten. Menander, Philemon und Diphilus zeichneten sich nachher hierin aus. Unter den Römern indeß gieng, wie Antonin bemerkt, diese neuere Komödie allmählig in mimische Künsteley über; und dies geschah auf folgende Art. Die Chöre waren der vielen Mißbräuche wegen, die sich dabey eingeschlichen hatten, aus der

kennbar, daß auch hier noch einzelne treffliche Aussprüche gefällt werden. Allein was die Anlage eines

---

Komödie verbannt worden. Um aber doch die Zeit zwischen den Auftritten auszufüllen, ließ man Musik machen, (der Ursprung unserer heutigen Orchester) und durch die der Musik angemessene Gebehrdensprache der Mimen die vorhergegangene Handlung wiederholen. Und hieran fand Rom in der Folge so viel Geschmack, daß daraus eine eigene Art von Schauspiel entstand. In einem solchen Schauspiele traten allemal zwey Personen auf; die eine deklamirte, und die andere drückte nun durch malerische Stellungen und Gebehden die Leidenschaften und den Sinn der Reden der erstern aus. Beyde mußten einerley Takt befolgen, damit Auge und Ohr in demselben Augenblicke der Seele der Zuschauer die nämliche Vorstellung zuführen konnte. Anstand und Ehrbarkeit aber wurden dabey sehr übel behandelt. Die Mimen traten nicht nur mit bloßen Füßen, mit geschornem Kopfe, und in Thierfelle gehüllt, auf, um Lachen zu erregen, sondern sie bedienten sich auch unehrbarer Scherze, schmutziger Anspielungen u.dgl. Deswegen suchte schon Ovid die Schlüpfrigkeit vieler seiner Gedichte mit der Duldung unzüchtiger Possen der Mimen zu rechtfertigen. Kurz, die mimischen Lustspiele waren ungefähr eben das, was in Deutschland die Staatsaktionen, mit Harlekinaden versehen, gewesen sind. Kein Wunder, daß Antonin sie verachtete, und auch der eigentlichen Komödie, weil man dabey immer mehr den Beyfall des Volks auf ähnliche Art erstrebte, nicht hold war. Sie war nicht mehr nützlich, sondern höchstens nur unterhaltend, meist aber sittenverderblich.

solchen dramatischen Kunstwerks überhaupt betrift — auf welchen Zweck mag es dabey wohl abgesehen seyn?

7.

Wie evident ist es, daß keine andere Lage deines Lebens dem Philosophiren so günstig sey, als gerade diejenige, in welcher du jetzt dich befindest (*)!

8.

Ein Zweig, der von seinem Nebenzweige abgehauen ward, ist natürlicher Weise auch von dem ganzen Baumstamme abgehauen. So folglich ist auch ein Mensch, der einem seiner Nebenmenschen abtrünnig ward, von der ganzen Gesellschaft abgefallen. Jener Zweig indeß wurde doch noch von einem Andern abgehauen; ein solcher Mensch hingegen trennte, indem er seinen Nächsten haßte und verabscheute, sich selbst von ihm, und daß er nun dadurch zugleich von der ganzen bürgerlichen Welt sich abgerissen habe, bedenkt er nicht einmal. Freylich ist es eine Wohlthat des Gottes, der die Gesellschaft zusammenfügte, daß wir unserm Nebenzweige gleichsam wieder anwachsen, und auf die Art von neuem an dem Ganzen eine Stelle ausfüllen können (**).

(*) Der Sinn ist überhaupt: Nie kann ein Mensch in Umstände gerathen, die nicht ganz dazu geeignet seyn sollten, ihn zur Weisheit zu führen.

(**) Vgl. VIII. 34.

Wenn

Wenn jedoch eine solche Trennung oft erfolgt; so geht die Wiedervereinigung und Wiederansetzung immer schwieriger von Statten. Und überhaupt ist doch immer ein Unterschied zwischen einem Zweige, der von Anfang an mit dem Stamme aufschoß, und mit ihm denselben Trieb des Wachsthums behielt, und einem andern, der einmal von ihm abgeschnitten, und nur nachher ihm wieder eingeimpft worden ist. Der letztere sproßt, was auch immer die Gärtner sagen mögen, nur mit dem Stamme wieder aus, aber er schmiegt sich ihm doch nicht an (*).

9.

Diejenigen, welche deinen Fortgang auf dem Pfade der gesunden Vernunft zu hemmen suchen, werden dennoch von pflichtmäßiger Handlungsart

---

(*) Ich lese hier ὁμοθαμνεῖ μὲν, μὴ ὁμοδοχμοῖ δὲ statt ὁμοθαμνεῖν μ. μ. ὁμοδογματεῖν δ. Das letztere Wort kann unmöglich auf einen Zweig angewandt werden. Daher die vielen vorgeschlagenen Veränderungen desselben in ὁμοαυξεῖν, ὁμοιοπαθεῖν, ὁμοσωματεῖν, ὁμοσχηματεῖν, von denen jedoch die drey erstern am wenigsten zu billigen sind, weil sie mit der Natur der Sache nicht übereinstimmen. Dem Sinne nach kommt das ὁμοδοχμοῖ mit dem von Gatakern vorgeschlagenen, zuletzt angeführten, ὁμοσχημ. am nächsten zusammen, hat aber doch den Vorzug, daß es ganz eigentlich von den Pflanzen gebraucht werden kann (δοχμόω, incurvo, obliquo), und dem ὁμοδογμ. ähnlicher ist. Ein Abschreiber konnte dieses mit jenem um so eher verwechseln, da er in

dich nicht ablenken können. Laß denn nun eben so wenig von dem Wohlwollen gegen sie dich verdrängen! Setze vielmehr von der einen, wie von der andern Seite dich in Sicherheit, also nicht nur von Seiten der Vestigkeit im Urtheilen und Handlen, sondern auch der Sanftmuth gegen diejenigen, die dich daran zu hindern suchen, oder dir auf andere Weise zuwider sind! Denn sie deshalb anzuzürnen, wäre ja doch eben sowohl Schwachheit, als von jener Handlungsart abzustehen, und erschrocken nachzugeben. Der eine, wie der andere ist aus Reihe und Glied ausgetreten, sowohl der, welcher sich in Furcht setzen, als der, welcher von dem Mitgenossen seiner Natur, von einem Freunde, sich abwenden läßt.

Gedanken vielleicht von der Allegorie (dem abgeschnittenen Zweige) auf die allegorisch bezeichnete Sache (den Menschenfeind) hinübersprang, und so war denn ὁμοδογματ. allerdings die Deutung des ὁμοδοχμ. Der eingepfropfte Zweig steht zwar mit dem Stamme in Verbindung, aber er biegt und krümmt sich doch nicht nach ihm, rankt sich ihm doch nicht an. Sein Wuchs behält immer in mancher Hinsicht seine eigene Richtung, und die Communication zwischen ihm und dem Stamme ist also nicht allseitig. So auch ein Mensch, der ungesellig handelte, und nachher der Gesellschaft sich wieder anfügte. Er steht nun zwar wieder mit ihr in Verbindung, aber vollständig ist das gute Vernehmen zwischen ihm und ihr nicht. Immer ist sein Rückfall zu besorgen.

10.

Nie ist die Natur unter die Kunst erniedrigt. Künste sind vielmehr nur Nachahmerinnen der Naturwesen; und wenn das ist, so wird die Kunstgeschicklichkeit der vollkommensten, allesumfassenden Natur gewiß nie übertroffen werden. Da nun alle Künste, folglich auch die allwaltende Natur, das Unedlere zum Behuf des Edlern ausbilden; so offenbaret sich schon hierin der Urgrund der Gerechtigkeit. Aus dieser aber entspringen alle andere Tugenden. Denn wenn wir uns von gleichgültigen Dingen beherrschen lassen, oder uns als leicht verführbare, unbedachtsame, flattersinnige Menschen darstellen; so wird doch wohl das Recht nicht beobachtet (*).

11.

Nicht zu dir kommen die Dinge, die dich, du magst sie verfolgen oder fliehen, in Unruhe versetzen, sondern du selbst kommst gewissermaßen zu ihnen. Laß also doch, da sie selbst unbeweglich bleiben, auch dein Urtheil über sie ruhen, und man wird finden, daß du sie nicht mehr verfolgest oder fliehest (**).

(*) Man setzt nämlich dabey jene allgemeine Subordination des Niedern unter das Höhere, die Antonin als die Quelle der Gerechtigkeit betrachtet, weil sie der Gerechtigkeit angemessen ist, aus den Augen.

(**) Vgl. IV. 3 IX. 15. VI. 52. u. Anh. §. 47.

12.

Die Seele bleibt gleichsam bey ihrer sphärischen Form, wenn sie weder nach irgend einer Seite hin sich ausdehnt, noch in sich selbst zusammenzieht, noch sonst eine Vertiefung zuläßt, sondern stets von jenem Lichte umstrahlt wird, worin ihr die Wahrheit überall, folglich auch in Ansehung ihrer selbst erkennbar ist (*).

13.

Verachtet mich jemand; so ist das seine Sache. Meine Sache ist es nur, über einer verachtungswürdigen That oder Rede mich nie betreffen zu lassen. Haßt er mich; so ist auch das wieder seine Sache; die meinige aber, wohlwollend und gutgesinnt gegen

---

(*) Da die Kugelform in sich selbst vollendet ist, und die übrigen Figuren befaßt; da sie ferner die mehreste innere Festigkeit hat, und jedem Drucke von außen her am stärksten widersteht; da sie endlich von allen Seiten erleuchtet werden kann, ohne daß Unebenheiten neben den hellen Punkten schattigte hervorbringen; so ward sie von den Alten (S. z. B. den Plato im Timäus Tom. IX. p. 316. etc. und im Philebus Tom. IV. p. 312. Edit. Bipont.) und auch von den Stoikern oft als ein Bild des vollkommenen, standhaften, erleuchteten Geistes gebraucht. Vgl. VIII. 41. XII. 3. Ja, man nannte sogar mit Hinsicht auf die (für beseelt gehaltenen) Gestirne die sphärische Form solam mentis capacem. S. Macrob. Somn. Scip. I. 14.

alle Menschen, und auch in Hinsicht auf ihn zu einer solchen Anzeige seiner Fehler geneigt zu bleiben, die weder beschimpfend für ihn ist, noch den Schein hat, als wenn ich meine Nachsicht gegen ihn zur Schau tragen wollte. Aufrichtigkeit soll sie athmen, und Herzensmilde, so, wie auch einst beym Phocion, falls nicht etwa das Benehmen desselben erheuchelt war (*). Ja, in deinem Innern soll diese Gesinnung gegründet seyn, damit selbst die Götter dich als einen Menschen erkennen, dessen Gemüthsverfassung weder Mismuth noch Unwillen zuläßt. Und was geschieht dir auch wohl Uebels, wenn du jedesmal thust, was deiner Natur angemessen ist? Wolltest du, o Mensch, der du bestimmt wardst, dem allgemeinen Wohl auf jede Art beförderlich zu werden,

---

(*) Phocion, dessen Charakter Plutarch als ächt stoisch beschreibt, ward nebst mehrern seiner Freunde von den Athenern zum Tode verurtheilt. Kurz vorher, ehe er den Giftbecher ausleeren sollte, fragte einer derselben, welcher nicht mit verurtheilt war: ob er noch etwas an seinen Sohn Phocus zu besorgen habe? „Ja, antwortete er, ich habe noch etwas. Sage ihm, daß er nie darauf denken solle, den Athenern das Freundschaftstränkchen, das ich jetzt zu mir nehmen muß, zu vergelten.“ Diese Worte scheinen allerdings einige Bitterkeit zu verrathen, obgleich es wohl nur bloßer Schein ist. Auf sie zielt ohne Zweifel hier auch Antonin.

wolltest du nicht annehmen, was die Allnatur gerade jetzt schicklich findet?

14.

Nicht nur diejenigen, die sich wechselseitig verachten, sondern auch diejenigen, die sich wechselseitig schmeicheln, und sich wechselseitig zu erheben suchen, würdigen sich wechselseitig herab.

15.

Wie verderbt, wie betrügerisch ist der, welcher sagt: „Ich bin entschlossen, aufrichtig mit dir umzugehen!“ Wozu das, o Mensch? Es ist ja nicht nöthig, das vorauszusagen. Es wird schon ersichtlich werden. Schon auf deiner Stirne muß diese Versicherung geschrieben seyn. Schon aus deinen Augen muß es hervorschimmern, daß du eine solche Gesinnung habest, so, wie der Geliebte schon in dem Blicke der Liebenden alles verständlich findet. Kurz, ein aufrichtiger, rechtschaffener Mensch muß in seiner Art das seyn, was ein übelriechender ist. Sein Nachbar empfindet es, sobald er ihm näher tritt, er mag wollen oder nicht. Erkünstelte Aufrichtigkeit aber ist nur ein Schleichweg, nur Wolfsfreundschaft (*). Nichts ist schändlicher, als sie. Fliehe

---

(*) Der Ausdruck bezieht sich auf eine äsopische Fabel. Die Wölfe führten Krieg mit den Schaafen, konnten aber, weil diese von den Hunden unterstützt wurden,

vor ihr, so schnell du kannst! Ein redlicher, aufrichtiger, gutgesinnter Mensch wird sich schon in seinen Augen als ein solcher offenbaren.

16.

Das Vermögen, das reizendste Leben zu führen, ist in unserer eigenen Seele gegründet. Sie darf nur gegen gleichgültige Dinge sich gleichgültig verhalten. Und sie wird alsdann sich so verhalten, wenn sie jedes derselben sowohl theilweise, als im Ganzen untersucht, und es bedenkt: Kein einziges unter ihnen ist im Stande, uns ein Urtheil von ihm abzunöthigen, oder zu uns zu kommen. Alle bleiben sie unbeweglich, und nur wir selbst sind es, die sich Urtheile von ihnen bilden (*), und diese gleichsam sich selbst einprägen. Wir können diese Einprägung derselben vermeiden. Wir können aber auch, wenn sie etwa heimlich sich eingedrungen haben sollten, sie sogleich

---

sie nicht überwältigen. Sie boten also den Schaafen Frieden an, und in dem Friedensschlusse wurde nun ausgemacht, daß zur Sicherstellung des beyderseitigen guten Vernehmens von den Schaafen die Hunde, und von den Wölfen ihre Jungen an die Gegenparthey als Geiseln ausgeliefert werden sollten. Der Erfolg zeigte, wie sehr die Schaafe betrogen waren. — Dieselbe Fabel erzählte Demosthenes den Athenern, als Alexander von ihnen als Friedensbedingungen die Auslieferung ihrer Redner verlangte.

(*) S. K. 11.

wieder austilgen. Und dieser Vorsichtsregel wird's ja nur eine kurze Zeit hindurch bedürfen. Bald nimmt das Leben ein Ende. Wie könnte es denn so schwer seyn, sich in dieser Hinsicht regelmäßig zu verhalten? Nein! Sind jene Dinge deiner Natur gemäß; so freue dich ihrer, und der Erwerb derselben wird dir leicht seyn. Sind sie aber umgekehrt deiner Natur zuwider; so forsche nach, was denn eigentlich deiner Natur gemäß sey, und darnach strebe dann, auch wenn es einer glänzenden Außenseite ermangeln sollte! Denn Jeder, der sein eigenes Wohl sucht, hat hierin auch Freyheit (*).

17.

Untersuche, woher jedes Ding seinen Ursprung habe, aus welchen Theilen es bestehe, in welche Form es sich umwandle, und was es nach dieser Umwandlung seyn, und wie wenig Uebels ihm dabey wiederfahren werde.

18.

(Wenn von fehlerhaften Menschen die Rede ist; so denke nach:)

Erstens: In welchem Verhältnisse stehest du zu ihnen? Alle sind wir für einander da, und in anderer Rücksicht bist du namentlich als ihr Vorgesetzter da, so, wie der Widder oder der Stier seiner

(*) Vgl. VI. 27.

Heerde (*). Doch — schwinge dich höher hinauf! Falls nicht etwa das Ohngefähr obwaltet; so ist die Natur Beherrscherin des Universums, und in diesem Falle sind niedere Wesen den höhern untergeordnet, und letztere einander beygeordnet.

Zweytens: Wie stellen die Menschen sich bey Tische, wie auf ihrem Lager, oder in andern Fällen dar? Und vorzüglich ihre Meynungen — welche Gewalt haben diese über sie? Und selbst ihre Handlungen — mit wie viel Selbstdünkel üben sie dieselben aus (**)?

Drittens: Wenn ihre Handlungen rechtmäßig sind; so darfst du ja nicht unwillig werden, und sind sie unrechtmäßig; so erfolgen sie ja offenbar ohne ihr Wollen und Wissen (***). Denn alle Seelen verlieren die Wahrheit nur ungern, aber eben so auch die Schicklichkeit des Betragens gegen jedermann. Alle finden sie es unerträglich, wenn man sie der Ungerechtigkeit, des Undanks, der Habsucht, mit einem

---

(*) Unstreitig eine wahre, sinnvolle, den Geist des Orients athmende Vergleichung! Und doch ist sie, wie man aus dem folgenden sieht, dem römischen Kaiser noch nicht einmal demüthig genug! Nur als Mensch will er sich darstellen.

(**) Vgl. VIII. 14. IX. 34.

(***) S. II. 1. VII. 26.

Worte, wenn man sie einer Versündigung an ihren Nebenmenschen beschuldigt (*).

Viertens: Auch du selbst versündigst dich oft, und gehörst also selbst in ihre Klasse. Ja, solltest du auch einiger Versündigungen dich enthalten; so hast du doch einen wirksamen Hang dazu, und ganz ähnlicher Versündigungen enthältst du dich vielleicht nur aus Furchtsamkeit, oder aus Ehrgeiz, oder aus irgend einer andern Leidenschaft.

Fünftens: Du bist nicht einmal gewiß, ob sie wirklich sich versündigt haben. Denn manches geschieht ja nur aus Politesse (**), und überhaupt muß man mit vielen Umständen bekannt seyn, bevor man über fremde Handlungen einen gegründeten Ausspruch thun kann.

Sechstens: Wenn du dich sehr erzürnest oder zergrämest; so bedenke doch, daß das menschliche Leben nur Sache eines Augenblicks sey! Bald werden Alle im Grabe ruhen.

(*) S. VII. 63.

(**) κατ' οἰκονομίαν, d. h. nur aus Condescendenz, aus einer Nachgiebigkeit, die durch die Umstände angerathen wird, und auf einen Fehler hinzudeuten scheint, der doch nicht immer (obzwar zuweilen) in der Seele des Handelnden Grund hat. So war z. B. Salomo κατ' οἰκονομίαν grausam, als er jenes lebende Kind, worüber zwischen zwey Müttern Streit war, in zwey Hälften zertheilen lassen wollte.

Siebentens: Auch sind es ja nicht die Handlungen Anderer, die uns beunruhigen. Diese gründen sich nur auf ihre Maximen. Unsere eigenen Meynungen sind es. Diesen also mache nur ein Ende, das heißt, habe nur den Willen, von dem Urtheile, als sey dies oder jenes etwas Schreckliches, abzustehen, und auch dein Zorn wird entschwinden. „Aber wie ist das möglich?“ Dadurch, daß du erwägst, keine Beleidigung schände dich. Nur das Schandebringende aber ist ein Uebel. Wäre das nicht so; so würdest auch du gezwungen seyn, dich oft zu versündigen, und wohl gar ein Straßenräuber oder sonst ein Verbrecher zu werden.

Achtens: Wie viel schwerer ist die Bürde, welche durch Zorn und Bekümmerniß über solche Menschen, als diejenige, die durch diese Gegenstände unsers Zorns und unserer Bekümmerniß selbst uns aufgelegt wird (*)!

Neuntens: Ist dein Wohlwollen ächt, also nicht etwa heuchlerisches Lächeln; so ist es auch unerschütterbar. Denn selbst der frechste Bösewicht wird nichts über dich vermögen, wenn du stets dich ihm von einer wohlwollenden Seite darstellst, ihn bey Gelegenheit auch wohl liebreich warnest, und gerade in dem Zeitpunkte, wo er seine Bosheit an

---

(*) Vgl. IV: 39. 49.

dir auslassen will, ihn in ruhigem, belehrendem Tone etwan also anredest: „Nicht so, mein Sohn! Wir sind zu einem ganz andern Zwecke bestimmt. Mir zwar wird das nicht schaden; aber dir selbst wird es schaden, mein Sohn!“ So überzeuge ihn dann mit sanfter Rührung, daß du ihn dabey an eine ganz allgemeine Regel erinnert habest, weil ja selbst die Bienen und andere Thiere, die ihrer Bestimmung nach heerdenweise mit einander leben, so sich nicht verhalten. Also nicht etwa spöttisch oder schimpflich darfst du ihm dabey begegnen, sondern vielmehr nur mit liebeathmender, bitterkeitsloser Seele. Eben so wenig darfst du ihn hofmeistern, oder das Erstaunen eines Dritten, der etwa gegenwärtig ist, aufregen zu wollen scheinen. Rede vielmehr leise (*) nur ihn allein an, besonders, wenn Andere gegenwärtig sind!

Dieser neun Hauptwahrheiten bleibe eingedenk, gleich als wenn du sie von den (neun) Musen zum Geschenke erhalten hättest! Und so fange also endlich einmal in deinem Leben an, Mensch zu seyn! Hüte

---

(*) Das ἤτοι ist hier offenbar fehlerhaft, weil ein disjunktiver Satz hier nicht Statt findet. Casaubonus liest daher ἀλλὰ τοι. Ich möchte aber doch lieber, ἦκα, leniter, submissa voce (vgl. Homer. Iliad. III. v. 155.) vorziehen, weil die Regel des Gegensatzes dabey noch mehr beobachtet zu seyn scheint.

dich jedoch auch eben so sehr vor einem schmeichlerischen, als vor einem zornsüchtigen Betragen gegen Andere! Jenes sowohl als dieses gereicht dem gemeinen Wesen zum Nachtheil. Namentlich bey Zornäußerungen bedenke sogleich, daß Entrüstetwerden noch keine Manneskraft verrathe, sondern daß vielmehr umgekehrt Milde und Sanftmuth in eben dem Grade, in welchem sie humaner sind, auch von höherem Heldengeiste zeugen. Nur hier ist starker, nervichter, mannvester Sinn, nicht aber da, wo man unwillig oder mislaunicht wird. Je vertrauter mit Affektenlosigkeit, desto vertrauter mit Kraftfülle. Eben so folglich, wie Betrübniß nur Schwäche ist, so auch der Zorn. In beyden Fällen liefert man sich aus an den, der uns verwundet.

Nimm indeß, wenn es dir beliebt, nun auch von dem Anführer der Musen noch ein zehntes Geschenk an! Es ist der Gedanke, daß es Wahnsinn verrathe, wenn du Lasterdiener über Versündigungen erhaben zu sehen verlangst (denn du begehrst ja dabey das Unmögliche), aber auch dumm oder menschenfeindlich sey, wenn du zwar zugeben willst, daß sie Andern sich zeigen, wie sie sind, aber verlangst, daß sie an deiner Person sich nicht versündigen sollen.

19.

Vorzüglich vier Verirrungen sind es, vor denen du deinen Geist stets zu bewahren, und, sobald du

ihn darüber ertappen solltest, wieder sicher zu stellen hast. Rede ihm nämlich in dem einen Falle so zu: Das ist eine unnöthige Vorstellung (*), in dem andern: Dadurch wird das Gesellschaftsband aufgelößt (**), in dem dritten: Das wird nicht Sprache deines Herzens seyn (***). (Was aber in deinen Reden nicht zugleich Herzenssprache ist, halte für durchaus unstatthaft!) Viertens endlich bedenke, daß die Vorwürfe, die du dir selbst machst, von dem göttlichern Theile deines Wesens herrühren, so fern du ihn dem unbeträchtlichern Theile, nämlich deinem sterblichen Körper, preis gegeben, und ihn den grobsinnlichen Reizungen desselben unterworfen hast (****).

(*) Vgl. IV. 24. IX. 32. VIII. 49. II. 13. III. 4.

(**) Vgl. II. 1. III. 7. V. 16. VII. 9. 13. IX. 23.

(***) Vgl. II. 16. V. 3. X. 32.

(****) S. II. 2. III. 3. VIII. 10. XII. 19. — Beunruhigende Gedanken aller Art, (z. B. solche, die aus Argwohn, Furchtsamkeit u. dgl. entspringen,) Maximen, bey denen das Wohl der Gesellschaft nicht bestehen kann, Widersprüche zwischen den Reden und den Gesinnungen und Vorstellungen, (also z. B. Heucheley, Lügen, Verleumdung u. s. f.) und endlich die Subordination der Vernunft unter die Sinnlichkeit, (die sich vorzüglich im Zorne, in der Unmäßigkeit u. s. w. offenbart) — dies scheinen die vier Verirrungen zu seyn, deren hier gedacht wird.

20.

Alle geistige und feurige Theilchen, die dir beygemischt wurden, sind zwar von emporstrebender Natur (*), allein dessen ungeachtet werden sie, um sich in die Ordnung des Universums zu fügen, in deinem Körpergewebe zurück gehalten. Eben so sind umgekehrt alle irdische und wässerichte Theilchen deines Wesens an sich zwar abwärtsstrebend, aber dennoch werden sie aufwärtsgezogen, und stehen da nun auf ihrem Posten, obgleich derselbe ihnen nicht natürlich ist. So gehorchen folglich selbst die Elemente dem Universum. Sie bleiben da, wo sie gewaltsamer Weise hingestellt wurden, bis ihnen das Signal gegeben wird, sich dort wieder abzulösen (**). Ist es denn nicht zum Erstaunen, daß allein der denkende Theil deines Wesens widerspenstig ist, und über seinen Posten sich beklagt? Eine erzwungene Stellung wird ihm nicht einmal angenöthigt, sondern immer nur eine solche, die seiner Natur entspricht. Und dennoch sträubt er sich, und sehnt sich nach der entgegengesetzten? Denn jeder Schritt zur Ungerechtigkeit, zur Schwelgerey, zur Schwermuth, zur Furchtsamkeit — ist er etwas anders, als Abweichung von der Natur? Und wenn dein Geist über

---

(*) Vgl. IX. 9. X. 33.

(**) S. Anh. §. 14.

irgend ein Ereigniß mißmuthig wird — verläßt er nicht dann seinen Posten (*)? Nein! Sowohl zur Gleichmüthigkeit und Gottergebenheit, als zur Gerechtigkeitsliebe ward er gebildet. Denn jene Tugenden gehören gleichfalls in den Begriff des Gemeingeistes, und sind sogar noch älter, als rechtliche Handlungen (**).

21.

Wessen Lebenszweck nicht stets ein und eben derselbe ist, der kann auch selbst nicht sein ganzes Leben hindurch einer und eben derselbe seyn. Doch — diese Bemerkung ist noch nicht hinreichend. Es muß

(*) S. II. 16. IV. 29. X. 25. XI. 8. 9.

(**) Sie sind nämlich älter, nicht nur deswegen, weil sie schon vor der Verbindung mit Menschen, denen wir Gerechtigkeit wiederfahren lassen sollen, Statt fanden, sondern auch, weil sie als Ursachen der Gerechtigkeit vor ihr hergehen, oder weil sie die Gesetze aufstellen, deren Resultat das Recht ist. Ohne Gleichmüthigkeit wird man bald mit den Menschen unzufrieden; man vergißt es, die Quellen ihrer Vergehungen aufzusuchen; man leistet ihnen also nicht, was man ihnen schuldig ist. (S. IV. 26. VII. 22. 65. VIII. 14. IX. 18.). Ohne Gottergebenheit aber wird man bald mit seiner Lage unzufrieden; man hört auf, gleich der Gottheit gemeinnützig zu wirken, und vereitelt also für seine Person den Zweck, wozu man von ihr bestimmt ward. (S. IV. 34. V. 1. 27. 30. VIII. 23. IX. 1.)

auch

auch hinzugefügt werden, von welcher Art jener Zweck eigentlich seyn müsse. Weil man nämlich nur in Ansehung einiger, und zwar uur der allgemeingültigen, nicht aber in Ansehung aller und jeder gewöhnlich sogenannter Güter gleicher Meynung ist; so darf man auch nur einen solchen Zweck sich vorsetzen, der dem allgemeinen und bürgerlichen Wohl entspricht. Und wer nun auf diesen Zweck alle seine individuellen Bestrebungen richtet, der wird dadurch auch allen seinen Handlungen Gleichförmigkeit geben, und demnach folglich auch selbst immer derselbe seyn (*).

22.

Erinnere dich oft an jene Feld- und Hausmaus — wie erschrocken sie auseinander sprengten (**)!

(*) Vgl. Anh. §. 33. 44. f.

(**) Antonin zielt hier auf jene Fabel Aesops, die Horaz (Satyr. II. 6. am Ende) so schön nacherzählt, und nach welcher die Hausmaus ihre Freundin auf dem Lande beredet, ihren ärmlichen Zustand in der Einsamkeit zu verlassen, und mit ihr in die Stadt zu ziehen. Es geschieht. Sie finden nun hier in dem Hause eines Reichen Glanz und Ueberfluß. Aber — die Thüren knarren, Hunde stürzen herein, und — zitternd rennen beyde daher. Tum rusticus: Haud mihi vita est opus hac (ait) et valeas. — Also zur Geringschätzung der Pracht und des Reichthums, und zur Unterdrückung des Wahns, als wenn Pracht und

23.

Auch Sokrates nannte die gewöhnlichen Volksmeynungen Larven — Schreckgestalten für Kinder (*).

24.

Die Lacedämonier stellten für die Fremdlinge bey ihren Schauspielen Stühle in den Schatten hin; sie selbst aber setzten an der ersten besten Stelle sich nieder.

25.

Dem Perdikkas verweigerte Sokrates seinen Besuch mit den Worten: Ich mag nicht gern in der schmählichsten Gefahr umkommen, in der Gefahr nämlich, empfangene Wohlthaten nicht wieder vergelten zu können (**).

26.

In Epikurs Schriften (***) ist auch die Weisheitsregel befindlich, nach welcher man aus der Reihe

---

Reichthum ihm Vorzüge vor Andern geben könnten, ermahnt sich hier Antonin.

(*) Besonders die gewöhnliche Meynung vom Tode. S. Plato Phaed. und Arrian. Epict. II. 1.)

(**) Anstatt des Perdikkas nennt Seneca, (de benefic. v. 6.) indem er denselben Zug erzählt, den König Archelaus von Macedonien.

(***) Im Original heißt es hier ἐν τοῖς τῶν Ἐφεσίων γράμμασι. Da man indeß nicht weiß, was für Schriften der Ephesier das seyn sollen, und außerdem Seneka

vormaliger Tugendfreunde irgend jemanden stets im Andenken erhalten soll.

27.

Die Pythagoräer lehrten: in der Frühstunde müsse man zum Himmel hinaufschauen, um nicht nur jener Wesen selbst, die dort in ewiger Unveränderbarkeit und auf eine sich stets gleichbleibende Art ihren Wirkungskreis durchlaufen, sondern auch ihrer Ordnung und Reinheit und Unverhülltheit zu gedenken. Denn kein Schleyer decke das Gestirn (*).

28.

Welchen Charakter hatte Sokrates, als er, weil Xantippe sein Kleid angezogen, und sich herausbegeben hatte, mit einem Felle umschürzt dahertrat? Und was sagte Sokrates zu seinen Freunden, als sie, in diesem Aufzuge ihn erblickend, aus Schamhaftigkeit sich wieder zurückziehen wollten (**)?

---

dieselbe Weisheitsregel (Ep. II. n. 25.) dem Epikur zuschreibt; so ändert Gataker das τῶν Ἐφεσίων in τῷ Ἐπικέρᾳ. Dieselbe Regel aber kann auch von Andern gegeben worden seyn, und hätte sie namentlich Heraklit, der bey den Stoikern, wie bekannt, sehr angesehen war, schon gegeben; so könnte hier füglich τῷ Ἐφεσίᾳ stehen. Doch — man nimmt gern das Gewisse statt des Ungewissen.

(*) Vgl. VII. 47.

(**) Die Anekdote selbst wird von keinem andern Schriftsteller angeführt. Es wird nur bemerkt, daß er zur

29.

Weder im Schreiben noch Lesen wirst du Regeln geben können, bevor du selbst solche Regeln befolgt hast. Im Leben noch ungleich weniger.

30.

„Ein Sklave bist du. Reden gebührt dir nicht (*).“

31.

— „Aber es lachte das freundliche Herz mir im Busen (**).“

32.

„Lästern werden sie mit harten Worten die Tugend (***).“

Xantippe, als sie einmal in seinem Mantel ausgegangen sey, um einem öffentlichen Aufzuge zuzusehen, gesagt habe: Du gehst nicht, um zu sehen, sondern, gesehen zu werden. Was er aber seinen Freunden bey einer solchen Gelegenheit gesagt haben soll, bezog sich vielleicht, wie aus dem Zusammenhange zu vermuthen ist, darauf, daß der Werth eines Menschen von seinem Kleide nicht abhänge.

(*) Eine Stelle aus einem alten Dichter. Der Sinn Antonins scheint dabey dieser zu seyn, daß er, als Mensch, so wenig dem Schicksale, als der Sklave seinem Herrn widersprechen dürfe.

(**) Worte des Ulyß in Homer. Odyss. I. 413.

(***) Aus Hesiod. Op. et dies I. 184. — Antonin hat jedoch das Hesiodische ἄρα τε, welches sich dort auf die

33.

Wahnsinnig ist, wer im Winter nach frischen Feigen sich sehnt. So folglich auch der, welcher nach seinem Söhnchen sich sehnt, wenn er es nicht mehr hat.

34.

Wenn du dein Söhnchen küssest, sagte Epiktet (*), so sprich bey dir selbst: Vielleicht wird es morgen schon sterben. — „Aber das wäre ja ein Unglückswort.“ — Nichts ist ein Unglückswort, erwiederte jener, was einen natürlichen Effekt bezeichnet. Denn sonst wäre es ja auch ein Unglückswort, wenn es heißt: Getreide wird abgemäht (**).

Eltern (τοκῆας) bezieht, die in dem eisernen Zeitalter den Lästerungen ihrer eigenen Kinder ausgesetzt seyn werden, in ἀρετὴν verwandelt, und auf diese Art der Stelle einen andern Sinn gegeben. Denn daß ἀρετὴν ein Fehler der Abschreiber seyn sollte, ist kaum zu denken, weil sonst auch, um dem abgerissenen Verse Bedeutung zu verschaffen, das vorhergegangene Hauptwort (τοκῆας) zugleich hätte angeführt werden müssen. Uebrigens scheint es, als wenn diese Stelle aus Hesiod den vorher ausgezogenen Worten Homers voranzusetzen, und mit denselben zu verbinden sey. So entsteht ein Ganzes daraus, da jetzt hingegen die zerstückelten Citate sich sonderbar ausnehmen.

(*) S. Arrian. Epict. III. 24.

(**) Ominöse Worte hießen bey den Griechen κλήδονες oder φήμαι. Unglücksworte oder Worte von unglücklicher

35.

Von der unreifen Traube zu der zeitigen, von dieser zu der gedörrten — lauter Uebergänge, aber keinesweges zum Nichtseyn, sondern nur zum Anderssseyn (*).

36.

„Einen Räuber der Willensfreyheit giebt es nicht," sagt Epiktet (**).

37.

Man muß jedoch, sagt eben derselbe, in Hinsicht auf seine Beyfallsäußerungen kunstmäßig verfahren lernen, muß in Hinsicht auf seine Bestrebungen die Vorsichtsregel beobachten, daß man sie an Bedingungen knüpft, sie auf das Gemeinwohl richtet, und nach Maasgabe des Werths der Sache selbst bestimmt; muß endlich von sinnlicher Begierlichkeit sich ganz

---

Vorbedeutung hießen δυσφημίαι. Solcher Worte enthielt man sich mit äußerster Sorgfalt, und besonders bey religiösen Feyerlichkeiten wurden die Anwesenden durch einen Herold ermahnt, εὐφημεῖν, favere linguis, d. h. sich in Acht zu nehmen, daß nicht etwa ein Wort von übler Vorbedeutung ausgesprochen (βλασφημεῖν) würde.

(*) Dieser Satz, so, wie der vorige, bezieht sich immer noch auf K. 33., und enthält die, obgleich abgekürzte, Fortsetzung der Worte Epiktets beym Arrian. III. 24.

(**) S. Arrian. III. 22. II. 23.

und gar entfernen, aber auch nichts verabscheuen, was von uns unabhängig ist (*).

38.

Es ist also, bemerkte er, nicht etwa Streit über eine Alltagssache, sondern darüber, ob man wahnsinnig sey, oder nicht (**).

39.

Was wünschet ihr? fragte Sokrates. Vernünftige Seelen zu haben, oder unvernünftige?

„Vernünftige."

Was für vernünftige? Fehlerlose oder lasterhafte?

„Fehlerlose."

Warum strebt ihr denn nicht darnach?

„Weil wir sie schon haben."

Warum streitet und veruneinigt ihr euch denn?

(*) Diese Sätze sind hier aus zerstreuten Bemerkungen Epiktets zusammengezogen. Z. B. aus dessen moral. Handbuche Abschn. 2. 4. aus dessen Reden beym Arrian. I. 4. III. 2. u. a. St.

(**) Das bezieht sich auf das bekannte stoische Paradoxon, nach welchem alle Thoren, d. h. alle Lasterhafte wahnsinnig sind.

Zwölftes Buch.

I.

Alles dessen, was du nach einiger Zeit zu erlangen wünschest, kannst du, wenn du nur selbst dir nicht gehässig bist, schon jetzt habhaft werden. Und dies ist alsdann der Fall, wenn du alles Vergangene bey Seite schiebest, wenn du das Zukünftige der Vorsehung anheim stellst, und blos das Gegenwärtige nach der Norm der Gottseligkeit und Gerechtigkeit einrichtest, der Gottseligkeit nämlich, indem du an deinem bestimmten Loose Wohlgefallen findest (denn die Natur ist es ja, die dasselbe dir, so, wie dich ihm dargebracht hat), der Gerechtigkeit aber, indem du freymüthig und ohne Umschweife Wahrheit redest, und Handlungen ausübest, die dem Gesetze und dem Werthe der Dinge gleich angemessen sind. Laß also nun davon durch nichts dich zurückhalten, weder durch die Bosheit, noch durch das Vorurtheil, noch durch das Gerede Anderer, noch durch das Gefühl der Fleischmasse, die dich umdrängt! Möge doch hier der leidende Theil für sich selbst sorgen (*)! Du stehst ohnehin fast schon am Lebensausgange. Laß daher alles andere dahin gestellt seyn, und lerne einzig

(*) Vgl. Anh. §. 32.

die königliche, ja, die göttliche Vernunftkraft in dir höchschätzen! Kümmere dich nicht sowohl darum, daß du einst dein Leben beschließen wirst, als vielmehr darum, daß du es, als naturgemäßes Leben, noch nicht einmal angetreten hast! Dann erst wirst du ein Mensch seyn, würdig der Welt, deiner Erzeugerin (*)! Dann erst wirst du aufhören, in deinem eigenen Vaterlande ein Fremdling, über alltägliche Ereignisse, als wären sie unvermuthlich, zu erstaunen, oder dein Herz an dieses oder jenes äußere Gut zu hängen!

2.

Alle Seelen beobachtet Gott in ihrer Blöße, abgesondert von den Adern und Häuten und Auswurfskanälen des Körpers. Aus ihm selbst wurden sie als Ausfluß in diese Organe abgeleitet, und nun berührt er sie schon blos mit seinem Verstande. Möchtest doch auch du an eine solche Verfahrungsart dich gewöhnen! Du würdest von mancher Angst dich losreißen. Denn wer auf seine äußern Körpertheile nicht achtet, auf Kleidung, und Wohnung und Ruhm und allen Schmuck und Pomp der Art nicht Rücksicht nimmt, der wird der Ruhe genießen (**).

(*) S. Anh. §. 9.

(**) Aus der letztern Bemerkung wird der wahre Sinn des Vorigen einleuchtend. So, wie nämlich Gott nur dasjenige, was, als Ausfluß seines Wesens, mit ihm von gleicher Natur ist, berührt, so soll auch die

3.

Drey Theile sind es, aus denen du zusammengesetzt bist, Körper, Lebensgeist und Denkkraft. Die beyden erstern sind dir nur so lange angehörig, als sie deiner Fürsorge anbefohlen sind. Also der dritte allein ist vorzugsweise dein Eigenthum (*). Wenn du daher von deinem Ich, das heißt, von deinem Verstande den Gedanken an alles entfernt hältst, was Andere thun oder reden, oder was du selbst einst gethan und geredet hast, an alles, was dich schon zum voraus beängstiget, und was, weil es nur deine körperliche Hülle oder das mit ihr verbundene Lebensprincip betrifft, deiner Willkühr entzogen ist, und durch den ewigen Wirbel der Außenwelt umgewälzt wird, und wenn nun so die denkende Kraft in dir, dem Einflusse des Schicksals entrissen, rein und ungebunden sich selbst lebt, indem sie thut, was recht ist, und will, was geschieht, und redet, was der Wahrheit entspricht; wenn du so, wie gesagt, von dieser königlichen Kraft alles trennest, was durch sinnliche Neigung ihr angehängt ward, und was nur

---

menschliche Seele gleichsam nur das berühren, was von ihr ausfließt, und ihrer Natur entspricht, Weisheit und Tugend. Alles andere ist etwas außerwesentliches, etwas ihrer Natur Fremdes, und darum sich bekümmern, erweckt nur Unruhe.

(*) S. Anh. §. 27.

auf die künftige oder die verflossene Zeit sich bezieht, wenn du so aus dir selbst gleichsam das bildest, was Empedokles von der Welt sagte:

Eine künstlich geformte Kugel, die Kreisbahn durchjauchzend (*),

wenn du so den Zeitpunkt allein, in welchem du lebtest, das heißt, den gegenwärtigen Zeitpunkt ganz auszuleben bedacht bist — ja, dann wird es dir möglich seyn, den Rest deiner Tage bis zum Tode ruhevoll und edel und deinem innern Genius hold zurückzulegen.

4.

Oft schon wunderte ich mich, wie wohl ein jeder sich selbst allen Andern vorziehen, und doch auf sein eigenes Urtheil über sich selbst weniger Gewicht legen könne, als auf das Urtheil Anderer. Wenn indeß ein Gott oder ein weiser Sittenrichter zu jemanden hinträte, und ihm anbeföhle, nichts bey sich selbst zu denken und zu überlegen, ohne es zugleich, sobald er sich dessen bewußt werde, herauszusagen; so würde er das gewiß nicht einmal einen einzigen Tag hindurch aushalten können. Offenbar also haben wir mehr Scheu vor dem, was Andere, als vor dem, was wir selbst von uns denken (**).

(*) S. XI. 12.

(**) Die Selbstliebe, will Antonin sagen, sollte gerade das Gegentheil bewirken. Denn da man das Urtheil dessen,

5.

„Warum mögen doch wohl die Göter, von denen doch sonst alles so schön, so menschenfreundlich eingerichtet ward, dafür allein nicht gesorgt haben, daß wenigstens einige Menschen, nämlich die vorzüglich tugendhaften, die mit ihrem göttlichen Wesen gleichsam in dem mehresten Verkehr standen, und durch unsträfliche, auf Religiosität gegründete, Werke sich am mehresten als ihre Vertrauten darstellten, nach ihrem Tode vor dem fernern Nichtseyn, vor dem gänzlichen Untergange gesichert wären?“

Vorausgesetzt, dies verhalte sich in der That also; so sey überzeugt, daß, wenn es sich anders verhalten müßte, sie es gewiß auch anders veranstaltet haben würden. Denn wäre dies rechtmäßig; so wäre es auch möglich — und wäre es der Natur angemessen; so würde es die Natur auch so bewirkt haben. Daraus folglich, daß es sich nicht also verhält (auch dies nämlich vorausgesetzt), darfst du gleichfalls sicherlich schließen, es habe so nicht seyn sollen. Du siehst also selbst ein, daß du mit der

---

den man am eifrigsten liebt, auch am sorgfältigsten beachtet, und aufs innigste werthschätzt, so sollte man billig, weil jeder sich selbst am eifrigsten liebt, auch dem Urtheile seines eigenen Gewissens vor jedem andern Urtheile den Vorzug geben, und bey jenem allein sich beruhigen. Vgl. IV. 20. u. Anh. 36.

Gottheit rechtest, indem du diese Streitfrage aufwirfst; aber auch, daß du die Götter nicht einmal so zur Rede stellen würdest, wenn sie nicht wirklich die besten, gerechtesten Wesen wären (*). Und sind sie das; so haben sie gewiß auch in der Welteinrichtung nichts ungerechter oder unbesonnener Weise übersehen oder vernachlässigt (**).

6.

Sogar zu solchen Handlungen gewöhne dich, an deren Ausführbarkeit du verzweifelst. Die linke Hand ist zu vielen Verrichtungen ungeschickt, weil sie daran nicht gewöhnt ward. Aber den Zügel faßt sie doch kräftiger, als die rechte: denn hieran ist sie gewöhnt worden.

7.

Denke an die Verfassung, in welcher Leib und Seele sich befinden werden, wenn du von dem Tode dich ergreifen lassen mußt! Denke an die Kürze des Lebens, an den grenzenlosen Zeitraum hinter dir und vor dir, an die Zerstörbarkeit jeder materiellen Substanz!

(*) Denn in diesem Falle würde die Frage: wie ist das möglich? ganz überflüßig seyn. Sie würde dir gar nicht einmal einfallen. Du könntest die ganze Sache schon allein aus ihrem Mangel an Güte und Gerechtigkeit dir leicht erklären.

(**) Vgl. Anh. §. 16. 50.

8.

Entkleidet von ihren Außenseiten untersuche die Grundeigenschaften der Dinge, so, wie die Zwecke deiner Handlungen! Ueberlege, was Schmerz, was Vergnügen, was Ruhm sey, an wem die Schuld der Selbstbeunruhigung liege, in welcher Rücksicht niemand von einem Andern beschränkt werden könne, und warum alles auf Meynung ankomme!

9.

Dem Ringer, nicht dem Fechter mußt du in der Anwendung der Lebensregeln ähnlich seyn. Der Letztere wird niedergestochen, sobald er seinen Degen verliert. Aber der Erstere hat doch immer noch seinen Arm, und es bedarf weiter nichts, als diesen hin und her zu winden (*).

10.

Siehe zu, von welcher Art die Dinge in der Welt sind, und unterscheide deshalb an ihnen Stoff und Kraft und Zweck.

11.

Welche Gewalt hat der Mensch! Ihn hindert nichts, nur das, was den Beyfall der Gottheit zur

---

(*) Das heißt also: Die Regeln der Weisheit mußt du stets zur Hand haben. (Vgl. III. 13.) Nie darfst du sie aus den Augen verlieren. Es muß dir eben so natürlich werden, von ihnen Gebrauch zu machen, als dem Ringer von seinem Arme.

Folge hat, zu thun, und alles, was auch immer die Gottheit ihm bestimmt haben mag, zu übernehmen.

12.

In Ansehung dessen, was nach dem Naturlaufe erfolgt, sind weder die Götter, (denn diese fehlen eben so wenig willkührlich als unwillkührlich) noch die Menschen (denn auch diese fehlen nicht willkührlich) zu verlästern. Niemand folglich darf verlästert werden (*).

13.

Welch ein verlachenswerther Fremdling in der Welt ist der, welcher über irgend ein Ereigniß in seinem Leben erstaunt!

14.

Entweder herrschet ein unvermeidlich nothwendiges Schicksal, eine unüberschreitbare Ordnung der Begebenheiten, oder es herrschet eine milde Vorsehung, oder endlich ein verwirrtes, herrenloses Ohngefähr (**). Herrscht eine unumgängliche Nothwendigkeit — warum widerstrebst du? Herrscht eine Vorsehung, die zur Milde gestimmt werden kann; o so mache dich ihrer göttlichen Hülfsleistung werth! Herrscht aber nur ein ungelenktes Gewirre, so beruhige dich wenigstens damit, daß du bey diesem Wogen-

---

(*) Vgl. II. 11. 12. 13. VII. 62. VIII. 17.

(**) S. Anh. §. 20—22.

sturme doch in dir selbst noch an der Vernunft eine Lenkerin hast! Ja, sollte dann auch dieser Wogensturm dich ergreifen — immerhin reisse er das Bißchen Körper und Lebensgeist, und alles Andere mit sich fort; deine Vernunft wird er doch nicht dahinreißen (*).

15.

Das Licht einer Fackel leuchtet, bis sie erlischt. Es verliert seinen Strahlenglanz nicht. Und in dir sollten Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitsliebe und Mäßigungsliebe früher erlöschen?

16.

Regt sich die Vorstellung in dir, daß dieser oder jener einen Fehler begangen habe; so sprich zu dir selbst: ‚Woher weiß ich doch wohl, daß das ein Fehler sey (**)? und gesetzt auch, er hätte gefehlt — hat er nicht sich selbst dadurch verurtheilt, und mithin gleichsam sein eigenes Angesicht zerfleischt? Und überhaupt, wer da verlangt, daß der Lasterhafte keine Fehler begehe, der verlangt ja gewissermaßen, daß der Feigenbaum seinen Saft nicht in die Feigen hinauftreiben, daß der Säugling nicht weinen, der Hengst nicht wiehern solle, kurz, er stemmt sich der Nothwendigkeit entgegen. Was sollte der doch wohl thun,

---

(*) S. IV. 49. VI. 10. VII. 14. 16. 68. VIII. 48. 51.

(**) S. XI. 18.

dem nun einmal eine solche Fertigkeit eigen ist? Rotte sie ihm aus, wenn du etwa so viel Geschicklichkeit hast (*)!

17.

Was nicht pflichtmäßig ist, das thue nicht! Was nicht wahr ist, das sage nicht! Denn der Wille hängt in aller Rücksicht von dir selbst ab (**).

18.

Stets untersuche, was es eigentlich sey, das deine Sinnlichkeit reizet, und mache dies dir dadurch deutlich, daß du die Grundkraft, den Stoff, den Zweck desselben, und die Zeit, in welcher es wieder verschwinden muß, von einander unterscheidest!

19.

Empfinde es doch endlich einmal, daß in deinem Innern noch etwas Edleres und Göttlicheres sey, als das, was Leidenschaften aufreizt, und, gleich einer Marionette, dich herumzerrt! Denn was ist wohl Verstand? Etwa Furchtsamkeit, Argwohn, Lüsternheit, oder ist er sonst etwas der Art?

20.

Handle erstlich nie unbesonnen, nie ohne Absicht,

(*) S. Anh. §. 40.

(**) Statt σὺ ἔσῳ wird hier (ἐπὶ) σοὶ ἔστι oder σοὶ ἔστι (vgl. K. 3.) gelesen, und aus dem folgenden Satze wird εἰς τὸ πᾶν, welches dort ganz überflüßig ist, hieher gezogen. S. VI. 50.

dann aber auch zum andern nie aus einer andern Absicht, als einer solchen, die sich auf das Gemeinwohl bezieht!

21.

Nicht lange wirds währen; so bist du selbst mit Allem, was du jetzt siehest, und Allem, was jetzt noch lebet, nicht mehr vorhanden. Denn alles ist bestimmt, verändert, umgeformt, aufgerieben zu werden, damit etwas Anderes ihm in der Reihe nachrücke?

22.

Alles kommt auf die Meynung an! Und diese ist von dir abhängig. Laß also, wenn du willst, nur die Meynung schwinden (*), und gleich dem Seefahrer, der einer Klippe ausgewichen ist, wirst du mit heiterer Miene auf ruhigen Wellen dem stillen Hafen zugleiten.

23.

Eine einzelne Operation, die zur bestimmten Zeit ihr Ende erreicht, leidet dadurch, daß sie es wirklich erreicht hat, niemals Schaden, und auch der, welcher dabey sich thätig erwieß, wird durch diese Beendigung derselben nicht beschädigt. Folglich kann eben so wenig die ganze Folgenreihe der Thätig-

---

(*) Das heißt hier, das Vorurtheil, dies oder jenes sey ein Uebel. S. IV. 7.

keitsäußerungen, die wir das Leben nennen, dadurch, daß sie zur bestimmten Zeit ihr Ende erreicht, beschädigt, oder derjenige, der zur bestimmten Zeit diese Reihe derselben geendigt hat, in einen unglücklichern Zustand versetzt worden seyn. Denn jene Zeit oder diese Lebensgrenze wird ja von der Natur vestgesetzt, und zwar zuweilen, wenn sie nämlich erst im Greisenalter erscheint, zugleich von seiner eigenen, jedesmal aber von jener Allnatur (*), die das ganze Weltgebäude durch Umwandlung seiner Bestandtheile unaufhörlich erneut und blühend erhält. Und da nun

---

(*) Antonin nennt hier das Lebensziel, das ein Mensch vermöge der natürlichen Beschaffenheit seines Körperbaues erreichen kann, wenn nicht äussere, von ihm selbst abhängige oder unabhängige, Ursachen es früher heranrücken, ein Ziel, das durch seine eigene Natur bestimmt worden ist. Selten aber stirbt ein Mensch eines solchen vollkommen natürlichen Todes, d. h. an einer von außen her auf keine Weise beschleunigten Abnahme seiner Lebenskräfte. Daher jenes zuweilen, welches Antonin hinzusetzt. Weil indeß auch in diesem Falle die Ursachen, warum er jenes Ziel nicht wirklich erreicht, natürliche Ursachen sind, oder in physischen Gesetzen ihren Grund haben, und folglich gleichfalls in das System der Natur gehören (vgl. V. 8. VI. 38.); so bemerkt Antonin, daß die Lebensgrenze eines Menschen jedesmal von der Allnatur bestimmt werde. Unter der Allnatur ist hier, so wie durchgängig, die Gottheit zu denken, und die ganze Vorstellung also enthält unläugbare Wahrheit.

alles, was dem Ganzen Vortheil gewährt, immer auch schön und rechtzeitig seyn muß; so kann das Ende des Lebens, zumal, da es als etwas von unserer Willkühr Unabhängiges und dem Gemeinwohl nicht Widerstreitendes auch keine Schande macht, unmöglich jemanden schädlich seyn. Etwas Gutes vielmehr muß es seyn, weil es dem Ganzen gelegen, und mithin ihm eben so zweckdienlich als zweckmäßig ist. So folglich ist der ein Gottergebener, der sich in dieser Hinsicht der Gottheit ergiebt, und zwar aus Sinnesähnlichkeit ergiebt.

24.

Folgende drey Ueberzeugungen darfst du nie aus den Augen verlieren:

Erstens nämlich, daß du verbunden seyst, in Ansehung dessen, was du thust, niemals unbesonnen, und niemals anders zu verfahren, als die Gerechtigkeit selbst verfahren würde, in Ansehung dessen aber, was dir von außen her zustößt, zu erwägen, wie wenig man dabey, es rühre nun von einem Ohngefähr oder von einer Vorsehung her, jenes zur Rede stellen, oder diese verklagen könne;

Zum andern, daß du bey jedem Wesen darauf achten müssest, wie es von seiner Empfängniß an bis zu seiner Beseelung, und von seiner Beseelung an bis zu seiner Entseelung beschaffen sey (*),

(*) Die Stoiker waren der Meynung, daß ein Kind vor

aus welchen Theilen seine Constitution bestehe, und in welche es wieder zerfallen werde;

Drittens, daß, wenn du, in eine höhere Sphäre hinaufgerückt, zur Menschenwelt herniederschauen, wenn du das Gewirre derselben in seinem ganzen Umfange beobachten, und noch dazu den weiten Wohnkreis der Wesen in Luft und Aether mit Einem Blicke übersehen könntest (*), du doch immer, wie oft du auch hinaufgerückt werden möchtest, alles gleichförmig, alles kurzdaurend finden würdest. Und dies sind die Gegenstände unsers Stolzes?

25.

Wirf nur das Vorurtheil von dir, und — du bist gerettet! Wer aber hindert dich, es von dir zu werfen.

26.

Wenn du über irgend etwas verdrüßlich wirst; so hast du vergessen, daß alles der Natur des Ganzen

---

seiner Geburt noch keine Seele habe, sondern diese erst nach seiner Geburt bekomme. S. Tertullian. de anim. c. 25. und Plutarch. de contrad. Stoic. c. 38. Hieraus ist diese Stelle zu erklären. Vgl. Anh §. 26.

(*) In der Welt, glaubten die Stoiker, sey nirgends ein leerer Raum anzutreffen. Alles sey mit Wesen besetzt, also auch der Aether. Der leere Raum befinde sich außer der Welt. S. XI. 1. Sie unterschieden daher auch Welt und Universum. Letzteres war ihnen das Ganze, mit dem daselbe umgebenden leeren Raume zusammengenommen.

zen gemäß erfolge; vergessen, daß ein fremdes Vergehen dich nicht anfechten dürfe; vergessen ferner, daß jedes Ereigniß von jeher sich so ereignet habe, und ferner sich ereignen werde, und auch jetzt allenthalben sich ereigne; vergessen, welche Verwandtschaft zwischen dem einzelnen Menschen und dem ganzen Menschengeschlechte vorwalte, da nicht sowohl Blut und Abkunft, als vielmehr Verstand ihnen gemeinschaftlich ist (*); vergessen außerdem, daß eines Jeden Verstand ein Gott sey, weil er aus der Gottheit abfloß (**); vergessen, daß niemand etwas ihm Eigenthümliches habe, sondern vielmehr jeder sein Kind, seinen Körper und selbst seine Seele aus eben jener Quelle herleiten müsse; vergessen, daß alles auf die Meynung ankomme; vergessen endlich, daß jeder nur den gegenwärtigen Augenblick lebe, also auch ihn nur verliere (***).

27.

Oft rufe diejenigen ins Andenken zurück, die über irgend etwas, z. B. über widrige Zufälle oder Feindseligkeiten so kläglich winselten, und diejenigen, die auf den höchsten Ehrenstufen oder auf Glücksgipfeln von anderer Art figurirten, und dann forsche

---

(*) S. II. 1. III. 11.

(**) S. V. 27. II. 4. und Anh. §. 27.

(***) S. II. 14.

nach: Diese alle — wo sind sie nun? — Dampf und Asche sind sie; ihre Geschichte ist zur Fabel geworden, oder auch nicht einmal Fabel mehr (*). Erinnere dich dann zugleich aller, die dahin gehören, mit Namen, z. B. eines Fabius Catulinus auf dem Lande, eines Lucius Lupus und Stertinius zu Bajä, eines Tiberius und Velius Rufus auf Capreä (**), und überhaupt derer, die voll Wahns in irgend einer Rücksicht sich auszuzeichnen suchten! Erinnere dich, wie geringfügig jeder Gegenstand ihres Bestrebens gewesen sey, und wie weit

---

(*) S. VIII. 25.

(**) Außer dem Tiberius sind diese Männer sämmtlich unbekannt. Eben die Verbindung indeß, worin sie hier mit diesem schändlichen Monarchen aufgestellt werden, läßt vermuthen, daß auch sie aus demselben Grunde, aus welchem Tiberius sich nach der Insel Capreä zog, das öffentliche Leben in Rom verlassen haben, um nämlich desto ungestörter und zügelloser sich allen Ausschweifungen der Sinnlichkeit ergeben zu können. Der Name Velius Rufus übrigens, der im Original ganz allein steht, und erst nach der Insel Capreä genannt wird, ist in der Uebersetzung vorgerückt, und dem Tiberius an die Seite gesetzt worden. Denn bey den übrigen Männern wird ihres Aufenthalts ausdrücklich gedacht, und leicht konnte ein Abschreiber, der Capreä nur in Verbindung mit dem Tiberius zu denken gewohnt war, und den Rufus nicht kannte, des Letztern Namen versetzen.

philosophischer man sich benehme, wenn man, so oft es die Gelegenheit giebt, sich als einen gerechten, mäßigungsliebenden, den Göttern folgsamen Menschen ohne Gleißnerey darstellt! Denn freylich ist ein Hochmuth, der mit scheinbarer Demuth sich brüstet, unter allen der unausstehlichste (*).

28.

Fragt man dich: wo du die Götter, die du so sehr verehrest, gesehen, oder woher du überhaupt ihr Daseyn erfahren habest? So antworte: Sie sind erstlich allerdings selbst dem Auge ersichtlich (**), und demnächst ehre ich ja auch meine Seele, obgleich ich sie nie gesehen habe. Warum denn nicht so auch die Götter? Aus eben den Produkten, in denen ich auf allen Seiten ihre Macht erkenne, wird auch ihr Daseyn mir begreiflich. Deshalb verehre ich sie (***).

(*) Dieses Epiphonem, welches hier etwas unerwartet kommt, hat vielleicht eine specielle Beziehung auf die vorhin benannten Männer. Von dem Tiberius wenigstens weiß man, daß er im Anfange seiner Regierung sich sehr demüthig geberdete.

(**) Vgl. VIII. 19.

(***) Ganz des nämlichen Arguments bediente sich schon Sokrates. S. Xenoph. Mem. Socr. IV. 3. Man vergleiche übrigens den Anh. §. 2. 3.

29.

Bey jedem Gegenstande zusehen, was er im Ganzen, was seiner Materie, was seiner Grundkraft zufolge sey, und dann von ganzer Seele thun, was recht, und reden, was wahr ist — darauf beruht des Lebens Heil. Denn wenn man Gutes an Gutes dergestalt anreihet, daß nicht der mindeste Zwischenraum übrig bleibt — was anders ist das Resultat, als froher Lebensgenuß?

30.

Das Licht der Sonne ist eins und dasselbe, obgleich es durch Wände und Berge und unzählige andere Gegenstände unterbrochen wird. So ist auch nur Eine allgemeine Substanz, obgleich sie in zahllose specifisch verschiedene Körper, Eine Seele, obgleich sie in zahllosen Naturwesen von subjektiven Nebenbestimmungen gleichsam gebrochen ist. So endlich auch Eine denkende Seele, obgleich sie zertheilt zu seyn scheinet (*). Nun sind zwar andere Theile der benannten Wesen, z. B. die Lebensgeister und die Körper, in denen sie wirken, weil sie für einander keine Empfindung haben, auch ohne wechselseitige Anhänglichkeit. Sie werden nur durch den

(*) S. Anh. §. 7. — 11.

Weltgeist und durch das Gesetz der Schwere zusammengehalten. Allein der Verstand ist doch auf besondere Art für das, was ihm gleichartig ist, eingenommen. Er vereinigt sich mit demselben, und nie wird dieser Trieb zur Geselligkeit gebrochen (*).

31.

Warum begehrst du länger fortzudauren?

(*) Diese ganze Stelle ist allerdings beym ersten Anblicke sehr dunkel. Sie erhält aber, wie mich dünkt, Licht durch Rücksicht auf IX. 9 und XI. 20. Unter πνεύματα nämlich verstehe ich hier nicht, wie Gataker will, die Formen der Dinge, sondern vielmehr die geistigen oder luftigen Theilchen, die nach dem System der Stoa das Princip des Lebens enthalten. (S. Anh. §. 26.) Diese und die Körper, in denen sie sich befinden, (ὑποκείμενα) sind ἀνάισθητα ἀλλήλοις, das heißt hier eben so viel, als was IX. 9. so ausgedrückt wurde: sie haben nichts mit einander gemein, und neigen sich eben deshalb auch nicht zu einander hin, sondern behalten von Natur ihre verschiedene Richtung. Nur eine höhere Macht hält sie zusammen. (XI. 20. vgl. Anh. §. 14.) Anders aber verhält sichs mit der denkenden Seele. Diese ist überall dieselbige (IV. 4.); durch sie sind alle Menschen mit einander verwandt (XII. 26.); und obgleich sie in verschiedenen Subjekten vertheilt zu seyn scheint; so ist sie doch immer nur Eine (VII. 9.). Bey ihr folglich bedarf es keiner höhern Macht, um sie den Mitgenossenen ihrer Natur anzunähern, und angenähert zu erhalten. Nie kann sie diesen Hang zu ihres Gleichen verläugnen (IX. 9.)

„Aber empfinden, sich bewegen, wachsen, ruhen; ferner, in Ruf kommen, speculiren —“ (*)

Was von dem allen scheint dir denn so wünschenswürdig? Nein, da hier eins mit dem andern so leicht verächtlich werden kann; so schreite doch lieber zu dem vor, was allein zuletzt übrig bleibt, zum Gehorsam gegen Vernunft und Gottheit. Widersprechend wird's dann dir seyn, und dennoch seufzen wollen, weil der Tod dich jener zuerst benannten Dinge berauben wird.

32.

Wie klein ist das Theilchen, das von der endlosen unausdenkbaren Zeit jedem unter uns abgemessen ward! Plötzlich ist es von der Ewigkeit verschlungen!

(*) Ich ziehe hier τί ἐπιζητεῖς τὸ διαγίνεσθαι; zusammen, und werfe nach ἐπιζ. das Fragzeichen weg. Dies wird schon durch das folgende ἀλλὰ, welches sonst ganz überflüßig ist, angerathen. Mit diesem ἀλλὰ hebt alsdann der Einwurf an, den Antonin sich selbst macht, indem er nämlich andeutet, was alles bey fernerm Leben Statt finde. Indessen läßt er doch sich selbst nicht ausreden. Er unterdrückt den Ausruf: Das sind doch Sachen von Wichtigkeit! Er fällt vielmehr sich selbst in die Rede mit der Frage: Was von dem allen ist denn so wünschenswürdig? Und so sucht er den Tod sich schreckenlos vorzustellen. Am Ende des Satzes wird dieser Zweck sichtbar. Fragen also sind hier wohl nicht anzunehmen.

Und wie klein das Theilchen von der ganzen Körperwelt! Wie klein ferner das Theilchen von der ganzen Weltseele (*)! Wie klein endlich das Klümpchen von der ganzen Erdmasse, auf dem du umherkriechest! Dies alles bedenke doch, und dann — halte nichts für groß, als dieses: thun, wozu deine Natur dich führet, und leiden, was die Allnatur darbringt!

33.

Alles beruhet auf dem Gebrauche, den die Vernunft von sich selbst macht; denn das Uebrige sey nun abhängig von deiner Willkühr, oder nicht — es ist nur Todtenstaub und Dunst!

34.

Das reizt am kräftigsten zur Verachtung des Todes, daß selbst diejenigen ihn verachtet haben, die Sinnenlust für ein Gut, Schmerz für ein Uebel erklärten (**).

35.

Wer nur das als ein Gut betrachtet, was zu rechter Zeit kommt (***), und es übrigens für gleich-

---

(*) S. Anh. §. 27.

(**) Es wird hier auf die Anhänger Epikurs gezielt. Vgl. IX. 41.

(***) Vgl. X. 20. XII. 23.

gültig hält, ob er eine größere oder geringere Anzahl von vernunftgemäßen Thaten habe ausüben (*), für einerley, ob er die Welt einen längern oder kürzern Zeitraum hindurch habe beobachten können (**) — dem ist auch der Tod nicht schaudervoll.

36.

Mensch! In diesem großen Staate (***) bist du ein Bürger gewesen. Was liegt daran, wenn auch nur fünf Jahre hindurch? Gilt ja doch das, was gesetzmäßig ist, dem Einen, wie dem Andern (****). Und was ist's denn auch Schreckliches, wenn du — nicht etwa durch einen Tyrannen, nicht durch einen ungerechten Richter, nein — durch eben die Natur, die in diesen Staat dich eingeführt hat, wieder hinausgesendet wirst? Nichts Schrecklicheres, als wenn ein Schauspieler durch den Prätor, der ihn angestellt hatte, von der Bühne wieder entlassen wird. — „Aber ich habe meine Rolle noch nicht fünf, sondern erst drey Aufzüge hindurch

---

(*) Vgl. III. 7. VI. 23.

(**) S. Anh. §. 17.

(***) In dieser Welt. Vgl. II. 16. III. 11. IV. 29. X. 15.

(****) D. h. Von dem Gesetze der Sterblichkeit ist keines entbunden.

gespielt.“ — Genug, du hast sie trefflich gespielt, und im Leben sind ja drey Aufzüge schon ein vollständiges Schauspiel (*). Denn den Schluß desselben bestimmet immer nur der, welcher einst Urheber deiner Organisation war, und es jetzt von ihrer Auflösung ist. Von beyden bist du der Urheber nicht (**). Walle denn freundlich von dannen! Auch der ist freundlich, der dich entläßt.

(*) S. III. §. XI. 1.

(**) Vgl. oben Kap. 23.

Allgemeine

Anmerkungen

oder

Versuch einer erläuternden Darstellung

stoischer Philosopheme

nach dem Sinne Antonin's

Allgemeine Anmerkungen.

Einleitung.

Daß ein Mann, der von hohem Sinne für Moralität sich beseelt fühlt, aller leeren Speculation gram ist, und auf alle Künste und Wissenschaften, die auf das Wohl der Gesellschaft und auf Beförderung eines sittlich guten Verhaltens keinen nähern oder entferntern Einfluß haben, verächtlich herniedersiehet, — dies ist eine nothwendige Folge seines Charakters (Vgl. die Vorrede). Gleich einem Sokrates (S. Xenoph. Memor. Socr I. 1.) zeichnete also auch Antonin sich von dieser Seite aus. Er hätte hierauf nicht einmal ausdrücklich hindeuten dürfen (I. 7. 17. II. 7. 13.); schon bey der flüchtigsten Uebersicht seiner Reflexionen ist es ohnehin unverkennbar. Man findet hier nichts von jenen dialektischen Spitzfindigkeiten, worauf die Philosophen der frühern Stoa ihren Scharfsinn verwandten, und deren sie im Kampfe mit ihren Gegnern zum Theil auch bedurften. Antonin kämpfte nicht mit Philosophen; er kämpfte nur mit den Feinden seines Staats, und gegen die Anfälle der Sinnlichkeit. Nur auf die praktische Seite des Systems seiner Schule war sein Blick geheftet, daher denn auch selbst da, wo auf

seinen kleinen Gemälden ein theoretischer Satz in den Vorgrund gerückt ist, jedesmal eine praktische Maxime im Hintergrunde liegt. Seyn wollte er, was sich geziemt. Bloßes Raisonnement über die Eigenschaften des Tugendfreundes genügte ihm nicht (X. 16.). Seine ganze Philosophie hat also einen moralischen Anstrich. Sie ist ihm das, was das Wort selbst ankündigt, Liebe zur Weisheit, Liebe zur Harmonie der gesunden Vernunft mit dem Willen und allen Aeußerungen desselben (II. 17.), Liebe zu einem Verhalten, das den Forderungen der Natur aufs genaueste entspricht (V. 9.). So lange er sich noch blos oder doch größtentheils an dem Gängelbande der Sinnlichkeit hatte fortleiten lassen, und der höhere Genius in ihm noch nicht zur Mündigkeit herangereift war, so lange spricht er selbst sich den Namen eines Philosophen ab (VIII. 1.). Er dankt deshalb (I. 17.) den Göttern, daß sie ihn nicht einem Sophisten, der jene Periode seines Lebens noch mehr verlängert, oder wohl gar das Wesen der Philosophie seinen Augen auf immer entrückt haben würde, in die Hände gerathen ließen, und diejenigen, deren sie dagegen sich als Mittelspersonen bedienten, um seinen Geist und sein Herz wahrhaft zu veredeln, nennt er (z. B. I. 6. 9. 14.) mit Rührung und Ehrerbietigkeit. Nun also, da die Periode der herrschenden Sinnlichkeit für ihn vorüber ist, nun, da er es weiß, worin er das höchste Gut zu setzen hat, nun will er mitten im Geräusche des Hoflebens der Philosophie, wie seiner Mutter, treu

bleiben (VI. 12.). Nun will er einfach und bescheiden, wie es dem Weisen geziemt, von allem schimmernden Pompe, von aller prahlerischen Scheingröße der Eroberer nichts wissen (IX. 29.). Nun will er jede Lage, in die er geräth, als eine solche ansehen, die ihm gerade die schicklichste Gelegenheit darbietet, zu philosophiren (XI. 7.), oder, welches ihm fast eben dasselbe ist, seine Tugend und seinen Gehorsam gegen die Götter zu erproben (XII. 27.), und in diesem Entschlusse soll auch selbst der widrigste Zufall, selbst das ungünstigste Geschick ihn nicht wankend machen (IV. 30. IX. 41.). Eines solchen Mannes Ideengang in Ansehung der Hauptmomente seiner Philosophie zu bezeichnen, und das, was im Einzelnen etwa dunkel bleibt, und aus seiner eigenen Schrift nicht aufgehellt werden kann, durch anderweitige Nachhülfe möglichst ins Licht zu setzen, kann nicht anders, als interessant seyn. Dies also werde in folgenden allgemeinen Anmerkungen versucht! Sie werden zugleich Betrachtungen über die wesentlichsten Punkte des stoischen Systems seyn.

A. Gottheit.

§. 1.

Wenn es wahr ist, daß die Vernunft, sofern sie blos speculirt, keinen haltbaren Beweis für das Daseyn eines höchsten Wesens aufstellen kann, weil sie überhaupt auf alle Einsicht in das Gebiet des Uebernatürlichen Verzicht thun muß — wenn es wahr ist, daß sie eben deshalb sich genöthigt sieht, nur um ihres praktischen Interesses willen die Realität der Idee von einem solchen Wesen zu postuliren — wenn es endlich wahr ist, daß dieses Interesse der Vernunft, sofern sie einem endlichen Subjekte beywohnt, nur alsdann vollständig befriedigt wird, wenn mit der Sittlichkeit zugleich die Glückseligkeit sich harmonisch vereinet, und daß diese Vereinigung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit nicht durch das endliche Subjekt selbst, sondern nur durch einen unendlichen Naturbeherrscher bewirkt werden kann; so läßt sichs nicht läugnen, daß nach den Begriffen Antonins, so, wie aller Stoiker überhaupt, jeder Grund des Glaubens an die Existenz der Gottheit wegfalle. Denn diesen Begriffen zufolge (S. §. 48.) ist Sittlichkeit schon ihrer Natur nach mit Glückseligkeit verbunden, ja, sie ist sogar mit derselben identisch (z. B. VII. 17). Es bedarf also hier keines höhern Vermittlers. Indessen nimmt Antonin dennoch das Daseyn Gottes an. Er muß folglich entweder seinen eigenen Principien untreu seyn, oder

er muß anderswo einen Ueberzeugungsgrund zu finden gewähnt haben. Wir werden nachher bemerken, daß nicht nur das letztere, sondern im Grunde auch das erstere bey ihm der Fall sey.

§. 2.

So viel ist entschieden, dem Geiste eines Mannes, der eine moralisch gute Gesinnung für das höchste und einzige Glück seines Lebens erklärt, dringt die Idee der Gottheit sich gleichsam von selbst auf. Sie knüpft sich leicht und vest an seine Begriffe an, und formt sich auch nach diesen Begriffen. Sie ist das Urbild, das er nur deswegen ausmahlt, weil sein eigener Charakter die Farben dazu bereitet. Sollte er also gleich jener Gesinnung als der ersten Grundlage seines Glaubens an ein höchstes Wesen sich nicht deutlich bewußt seyn, so ist sie doch immer als erste Grundlage desselben zu betrachten, so giebt sie doch immer ihm den ersten geheimen Antrieb zur Aufsuchung anderweitiger Beweise für seinen Glauben. Ja, schon durch das regsame Gefühl des übersinnlichen Vermögens in ihm, welches ihn über die niedere Region der Sinnlichkeit hinaufhebt, erhält sein Geist eine Stimmung, worin er für alles Erhabene, folglich auch für die Idee der Gottheit Empfänglichkeit hat. In welchem Grade dies auch auf unsern Antonin anwendbar sey, sieht jeder, der die Schrift desselben auch nur oberflächlich durchlesen will, vorausgesetzt, er hat sein eigenes Gefühl für das Erhabene

nicht selbst durch Unsittlichkeit abgestumpft. Hieraus also wird es schon gleich wahrscheinlich, daß Antonins Glaube an Gott auf dem Fundamente der Moralität ruhte. Er selbst zwar giebt sich hier (XII. 28.) ausdrücklich den sogenannten physikotheologischen Beweisgrund an. Allein auch dazu gelangt er ohne sein Wissen nur auf dem Wege der Moralität. Aus seiner eigenen Schrift ist dies erweislich.

§. 3.

In dem Gemüthe eines Menschen, der das charakteristische Merkmal seiner Würde darin findet, daß die Vernunft ihm zur Beherrscherin gegeben ist (III. 16. VII. 55. XI. 19.), sind alle Kräfte, alle Gesinnungen, alle Absichten und Bestrebungen harmonisch zusammenstimmend, und eben darin, daß sie es sind, offenbaret sich die Vernunft als seine Beherrscherin. Nie befolgt er Maximen, die sich einander widersprechen. Nie übt er Handlungen aus, die in das System des weisen Lebens nicht passen. Jede seiner Maximen und Handlungen bezieht sich vielmehr auf einen höchsten Zweck, den Zweck der Sittlichkeit, und daher kommt es, daß er sich nie auf eine veränderliche, stets auf eine gleichförmige Art benimmt, stets als einen und eben denselben Menschen sich darstellt (VIII. 32. XI. 21.). Diese Vollkommenheit seines Geistes aber ist nun auch mit einem gewissen Hange verbunden, den er dabey nie verläugnen kann, mit dem Hange nämlich, die planmäßige

Ordnung, die er in sich selbst findet, auch außer sich zu suchen. Ihn adelt sie; das empfindet er. Und gern sieht der Edle alles in edler Gestalt. Des Trugschlusses von moralischer auf physische Ordnung wird er dabey nicht sogleich gewahr; denn die Wirkungen der Natur erscheinen ihm als Handlungen. Er frägt also: „Wie könnte in dir Ordnung Statt finden, und im Ganzen Unordnung (IV. 27.)? Ist nicht das Ganze vollkommener noch, als der Theil? Und doch sollte jenes eines Vorzugs entbehren, der diesem eigen ist? Enthält das nicht einen innern Widerspruch?“ Und wenn er nun die Natur und ihre Wirkungen beobachtet — wie bald findet er, was er sucht! Der Gesichtspunkt, aus welchem er beobachtet, ist schon zum voraus fixirt worden. Die Begriffe, die er sich von den Außendingen bildet, erhalten ihre Form von der Beschaffenheit seines Innern (V. 19.). Und da er nun das Ganze vor Augen hat; so läßt er durch einzelne scheinbare Unordnungen sich nicht täuschen und verwirren (III. 11. VIII. 7.). In allen Produkten der Natur entdeckt er gewisse Reize (III. 2.); überall wird ihm ein gesetzlicher Zusammenhang der Dinge und ihrer Veränderungen wahrnehmbar (IV. 45. V. 8. VII. 31). Jeden Theil des Ganzen findet er von dem andern unterstützt, jeden auf den andern wohlthätig zurückwirkend. Nur einen derselben hinweggerissen, und das Ganze würde ihm verstümmelt, die Ordnung des Universums würde ihm als Unordnung erscheinen (V. 8.). Aber

woher denn nun diese Ordnung? Das Werk eines blinden Ohngefährs oder einer blinden Nothwendigkeit kann sie nicht seyn. Ordnung setzt Zwecke voraus, und weder ein blindes Ohngefähr noch eine blinde Nothwendigkeit wirket nach Zwecken (vgl. Arrian. Dissert. Epict. I. 6. Cicero de nat. deor. II. 34.). Vernunft also muß sowohl hier, als bey der Ordnung in seinem Innern, vorwalten, und zwar um so mehr, da in jener Ordnung der Welt sich zugleich Gerechtigkeit offenbaret (IV. 10.). Einem Menschen indeß kann diese weltordnende Vernunft nicht zugeschrieben werden. Dazu ist seine Macht zu beschränkt. Es muß folglich ein höheres vernünftiges Wesen da seyn, weil die Dinge in der Welt selbst, so, wie die Stiftung und Erhaltung der Ordnung unter ihnen, eine übermenschliche Macht bezeugen (VI. 10. XII. 28).

§. 4.

So war es denn freylich der sogenannte physikotheologische Beweis für die Existenz der Gottheit, den Antonin selbst sich vorhielt; und im Grunde konnte es auch wohl nicht anders seyn (§. 1.). Allein sein moralischer Sinn hatte ihn doch still und unbemerkt zu demselben hinüber geleitet, und eben dieser Sinn fand nun dabey zugleich volle Befriedigung. Was die übrigen Argumente betrifft, die noch von andern Stoikern aufgestellt wurden; so ist zu vermuthen, daß diese ihm schon zu tief aus dem Gebiete der

Speculation hergeholt schienen. Jenes einzige genügte ihm, und hierin glich er allen ältern Philosophen, die um die Ausbildung des Begriffs der reinern Sittlichkeit sich Verdienst erwarben, und auf die Vervollkommnung des praktischen Theils der Philosophie überhaupt ihren vorzüglichsten Fleiß verwandten. Denn diese gaben durchgängig dem physikotheologischen Ueberzeugungsgrunde für das Daseyn der Gottheit den Vorzug, oder stellten ihn doch an die Spitze aller übrigen Gründe (S. z. B. Xenoph. Memor. Socr. I. 4. IV. 3. Cicero de nat. deor. II. 7. Quaest. Tuscul. I. 29.). Die Ursache liegt eben darin, weil dieses Argument seine Stärke von dem moralischen usurpirt (S. Kants Kritik d. rein. Vern. zweyte Ausg. S. 843 ff. Kritik der Urtheilskr. erste Ausg. S. 465 ff.).

§. 5.

„Oft aber drückt ja doch Antonin so sich aus, als wenn er an dem Daseyn der Gottheit zweifle?“ Wahr! Daß indeß dieser Zweifel nicht ernstlich sey, wird aus den schon angeführten und vielen andern Stellen seiner Schrift einleuchtend genug. Wie könnte auch wohl der hier zweifeln, der diejenigen, die an keinen Gott glauben, neben einem Nero und Phalaris aufstellt (III. 16.)? Außerdem darf man nur genau zusehen, warum er zuweilen so skeptisch sich ausdrücke. Entweder ist es seine Absicht, die Ungereimtheit des Atheismus durch Darstellung der

Folgen desselben auffallend zu machen (II. 11. VI. 10. 44. IX. 39.), oder zu zeigen, daß die Regel des Guten von dem Theismus, wie von dem Atheismus, unabhängig sey, und ihre verbindliche Kraft, man möge annehmen, welches System man wolle, unwandelbar behalte (VI. 44. IX. 28. X. 7. XII. 14. 24.). Letzteres ist unstreitig ein Punkt, den Antonin unter allen Stoikern am nachdrücklichsten darstellt; ein Punkt, der eben so tief in seiner Abneigung vor aller bloßen Speculation, als in seinem Systeme sich gründete; ein Punkt, der für die Vestigkeit seiner moralischen Gesinnung das rühmlichste Zeugniß ablegt; ein Punkt endlich, der ihn sogar hätte veranlassen können, für den Glauben an die Gottheit in der sittlichen Natur des Menschen eine stärkere Stütze aufzusuchen, als sie ihm anderswoher verliehen werden konnte. (S. Kants Vorrede zu der „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.“)

§. 6.

In einer Stelle jedoch (X. 6.) äußert er sich wirklich so, als wenn er die Existenz der Gottheit blos in praktischer Hinsicht postulire. Er stellt da zuerst die Existenz derselben als zweifelhaft auf, und dann setzt er beynahe so, wie Kant (S. Krit. d. prakt. Vern. S. 258.) hinzu: „Ich aber will, daß ein Gott sey, ich beharre darauf, und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts

nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt. Ich achte hier nicht auf Vernünfteleyen, so wenig ich auch darauf zu antworten, oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande seyn möchte.“ Wollte man daraus den Schluß ziehen, Antonin sey gegen alle eigentliche Beweise für das Daseyn Gottes aus überdachten Gründen mißtrauisch gewesen; so würde man ihn freylich mit sich selbst in Widerspruch setzen. So viel aber ist doch hieraus ersichtlich, daß jener Glaube ihm schon eine Art von moralischem Bedürfniß gewesen sey. Und warum? Er ward ihm ein neues und starkes Motiv, alles, was ihm, als einem Theile des Ganzen, zufiel, für gut und heilsam zu erklären. Denn das Wesen, dachte er, unter dessen Herrschaft das Ganze steht, kann ja doch auf keine Weise genöthigt werden, etwas zu bewirken, was dem Ganzen schädlich seyn sollte. Ueberflüßig würde es seyn, auf das Große in dieser Idee aufmerksam zu machen. Aber bemerkenswerth ist es doch, daß dabey, genau genommen, der Vernunftbegriff einer allgemeinen, der Sittlichkeit angemessenen, Glückseligkeit, als Endzweck der Welt, zum Grunde liege, und daß folglich die Existenz eines Weltbeherrschers hier blos deswegen für wahr gehalten werde, weil sie die Bedingung ist, unter welcher allein die Realisirung jenes Endzwecks zu erwarten steht (Vgl. VIII. 7.). Einer Inconsequenz also macht Antonin sich in dieser Hinsicht allerdings schuldig (§. 1.). Er vergißt, daß er seinem Systeme zufolge

die Glückseligkeit schon als die nothwendige Begleiterin der Sittlichkeit, mithin als von sich selbst abhängig, anzusehen habe, ohne dabey erst zu einem höhern Wesen seine Zuflucht nehmen zu dürfen. Aber so rechtfertigt sich die Wahrheit an ihren Kindern. So wirds auch hier bestätigt: „Der moralische Beweis für das Daseyn Gottes ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt.“ (S. Kants Krit. d. Urth. S. 433.)

§. 7.

Nie bleibt ein denkender Mensch in seinem Nachdenken stehen. Kaum hat er sich eine Frage beantwortet; so wirft er schon wieder eine andere auf. Natürlich also schreitet er, wenn er einmal das Daseyn eines höchsten Wesens bey sich selbst als gewiß anerkannt hat, zu der Untersuchung fort: Wie habe ich nun dieses Wesen mir zu denken? Und da ist dann nichts begreiflicher, als daß er auf dem Wege, der ihn zur Idee desselben führte, wieder zurückgeht, und nachforscht, ob er auf demselben Wege nicht auch seine Idee noch weiter ausbilden könne. Hat man irgendwo etwas gefunden — wie leicht glaubt man, daß da noch mehr zu finden sey! Wenn nun jener Weg, wie in dem vorliegenden Falle, der Weg der Analogie war (§. 3.); so nimmt auch seine fernere

Untersuchung den Gang der Analogie. Er fährt fort, von dem Bekannten auf das Unbekannte zu schließen. Er sucht auf diese Art seine Idee zu versinnlichen, und dabey ist es dann nicht möglich, daß er anthropomorphischer Vorstellungen sich sollte erwehren können. Solche Vorstellungen sind hier ja sogar überhaupt unvermeidlich, da wir niemals das Wesen der Gottheit an sich selbst zu bestimmen, sondern immer nur ihr Verhältniß zur Sinnenwelt unserm beschränkten Verstande gemäß auszudrücken vermögen. Sie müssen indeß nothwendiger Weise um so viel gröber seyn, je weniger die Vernunft cultivirt ist, je mehr sie nur im Kreise der Erfahrung wirkt, und je leichter sie folglich das, was doch über diesem Kreise hinausliegt, in denselben hineinzieht, und nach dem Erfahrbaren dergestalt beurtheilt, daß sie nun die eigentliche Natur desselben bestimmt zu haben wähnt. Dem zufolge raisonnirten nun die Weisen in der Kindheitsperiode des menschlichen Geistes größtentheils so:

„Ein Wesen, das sich selbst bewegen, und auf andere Wesen wirken kann, ohne von außen her in Bewegung gesetzt, und zur Wirksamkeit genöthigt worden zu seyn, ist ein lebendiges Wesen. Das Princip der Bewegung nennen wir Seele. Jedes sich selbst bewegende Wesen also muß eine Seele haben.“

Plato nannte daher die Seele (αὐτοκίνητον) eine Selbstbewegerin (Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. 15.), und Thales (S. Aristotel. de anim. l. 2.)

hielt deshalb selbst den Magnet und den Bernstein für belebt, und mehrere rohere Nationen erklärten aus demselben Grunde z. B. das Feuer für ein Thier.

Entdeckt man ferner bey einem Wesen außer dem Vermögen, sich selbst zu bewegen, auch noch Ordnung und Regelmäßigkeit in solchen Handlungen, die nicht von unbedingter Nothwendigkeit sind, sondern vielmehr so und auch anders seyn können; so schließt man daraus, daß diesem Wesen eine vernünftige Seele beywohne.

Da nun überall in der Welt Bewegung Statt findet, und diese Bewegung ihr von außen her nicht gegeben werden kann — (denn außer der Welt ist ja nichts — VIII. 50.) da ferner in den Veränderungen der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit wahrnehmbar ist, und diese Ordnung und Regelmäßigkeit gewisse Zwecke verräth (§. 3.); so muß auch die Welt eine Seele, und zwar eine vernünftige Seele haben.

Dieses Raisonnement schien so natürlich zu seyn, daß schon die ältesten Weltweisen, z. B. Thales (S. Stobaei Eclog. phys. I. 1. Diogen. Laërt. I. 27.), und Pythagoras (S. Diogen. Laërt. VIII. 25. Cicero de nat. deor. I. 27.) der Welt eine vernünftige Seele zuschrieben, und daß diese Meynung sich auch nachher noch in den mehresten philosophischen Schulen der Griechen und Römer erhielt. Nur darin trennten sie sich, daß einige (und unter diesen besonders die Platoniker) die Welt

seele von der Gottheit unterschieden, andere aber (und zu diesen gehörten vorzüglich die Stoiker, also auch Antonin) sie für die Gottheit selbst hielten (S. Cicero Quaest. acad. IV. 119.). In den neuern Zeiten ist dieselbe Idee von einer Weltseele ihrem wesentlichen Inhalte nach von neuem durch Maimon (s. dessen „phil. Wörterbuch." St. 1. S. 179. ff.) aufgestellt worden, und Andere lehren wenigstens etwas Aehnliches, indem sie zur Erklärung der Wirksamkeit der Lebenskraft noch eines gewissen Princips, das in der ganzen Natur sich ausbreite, zu bedürfen glauben (S. z. B. „Sophylus oder Sittlichkeit und Natur von Bardili" Stuttgard 1794. 8. S. 96. ff. J. U. G. Schäffer über Sensibilität, als Lebensprincip in der organischen Natur, Frankf. 1793. 8. S. 95. ff. L. H. Jakobs Erfahrungsseelenlehre, zweyte Ausg. S. 40. f.). Von keinem unter diesen kann jedoch gesagt werden, was Jacobi („Briefe über die Lehre des Spinoza," zweyte Ausg. S. 46.) von Lessing sagt: „Wenn er sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte; so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers." Letzteres war ganz auch die stoische Vorstellungsart.

§. 8.

Die Entstehungsgeschichte jener Vorstellungsart (§. 7.) läßt sich auch, wenigstens zum Theil, aus der Schrift Antonins entwickeln. Auch ihm ist die

Seele des Bewegungsprincip (X. 33.), und auch er urtheilt übrigens von der Weltseele oder der Gottheit ganz nach der Analogie der Menschenseele. Unsere Seele belebt und regiert den Körper, und hat alle Theile desselben in ihrer Gewalt. Das nämliche gilt auch von der Gottheit in ihrem Verhältnisse zur Welt (IV. 46. V. 21. 32. IX. 39.). Unsere Seele breitet sich in dem ganzen Körper aus (dies war Lehre der Stoiker — S. D. Tiedemanns System der stoischen Philosophie, Th. II. S. 161. Vgl. GALEN. de Hippocr. et Platonis decretis III. 1.); so auch die Gottheit in dem ganzen Weltall (VIII. 54). Unsere Seele wirkt von innen heraus; so auch die Kraft, von welcher die Einrichtung der Welt herrührt (VI. 40. Vgl. den Auszug aus einer Schrift des Jordan Bruno in Jacobi's Briefen über Spinoza S. 264. f.). An uns selbst ist die Seele das Herrlichste; so in der Welt die Gottheit (V. 21.). Unsere Seele ist vernünftig; also gewiß auch die Seele der Welt. Denn woher sonst die Vernunft der erstern (IV. 4.)? Daher werden denn nun auch der Weltseele mehrere Benennungen gegeben, die auf ihr Denkvermögen hindeuten (V. 30. 32. VI. 5. VIII. 54 IX. 39. XII. 30.). Größtentheils aber wird sie die Natur oder die Natur des Universums (ἡ τῶν ὅλων φύσις, welches der Regel nach durch Allnatur übersetzt worden ist), genannt. Denn daß darunter nichts anders, als die Gottheit (das Urprincip aller Wirksamkeit im Universum) zu verstehen sey,

ist

ist aus unzähligen Stellen (z. B. VII. 55 75. VIII. 7. 20. 50. IX. 35. XII. 1.) offenbar. (Quid enim aliud est natura, quam deus, et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? SENECA de benef. IV. 7.) Auch wir bedienen uns jenes Worts oft auf dieselbe Art, und bezeichnen damit nicht nur die sogenannte natura naturata, sondern auch die natura naturans, daher es denn auch mehrentheils in der Uebersetzung beybehalten werden konnte.

§. 9.

Die Weltseele ist also auch unserm Antonin mit der Welt so innigst verbunden, wie unsere Seele mit dem Körper. Beyde machen zusammen Ein Ganzes aus. Kein Wunder, daß die Welt zuweilen statt der Seele der Welt genannt wird (z. B. X. 21. XII. 1.). Wenn wir jemanden anreden; so glauben wir den ganzen Menschen, also seinen Körper sowohl, als seine Seele anzureden. Und doch würde der Körper allein, ohne die Seele, für unsere Anrede taub seyn. Wir sagen, der Mensch wirke und handle. Und doch ist es nur seine Seele, die den Grund der Thätigkeit in sich enthält. Von ihr abgeschieden, ist der Körper nur todte Masse. Es findet hier also eine geheime Synekdoche Statt. Wir nennen das Ganze statt des Theils. So auch die Stoiker. Man darf sie deshalb nicht zu Pantheisten machen. Sonst würde auch der ein Pantheist seyn, der da sagt: In ihm leben, weben und sind wir. Sie drücken zuweilen

nur so sich aus, um zu zeigen, daß sie von keinem extramundanen Wesen etwas wissen wollen. Sie machen aber deshalb doch einen Unterschied zwischen Gott und der Welt. „Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, sagt Jordan Bruno (S. Jacobi's Briefe üb. Spinoza S. 269.), so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber, in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und ihre wechselnden Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, sie muß als Ursache betrachtet werden." Eben so dachte auch Antonin. Oft genug unterscheidet er die Welt von der Seele der Welt oder der Gottheit (z. B. II. 4. 12. IV. 40. 46. V. 8. 21. IX. 10. 35. XII. 32.). Und wie hätte er ohne das auch wohl (XII. 28.) die Gottheit als unsichtbar darstellen können?

§. 10.

Ueber die eigentliche Natur der Weltseele erklärt er übrigens sich gar nicht. Bekannt ist es,

daß die Stoiker sich dieselbe unter der Form eines subtilen Feuers dachten, und sie daher auch ein kunstreiches Feuer (πυρ τεχνικον) nannten. Diogen. Laërt. VII. 156. Plutarch. de plac. philos. I. 6. 7. Lactant. de falsa relig. I. 5.). Die Idee eines reinen Geistes war ihnen, wie allen ältern Philosophen, fremd. Materialismus war das herrschende System. Sie mußten also für ihre unsichtbare Gottheit ein sinnliches Schema haben. Und da schien ihnen ein subtiles Feuer, welches sie jedoch von unserm groben, sichtbaren Feuer sorgfältig unterschieden (S. D. Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie, Bd. II. S. 452.), und deshalb auch Aether nannten (S. Cicero Quaest. acad. IV. 41. de nat. deor. I. 14) gerade das passendste. Dies war das feinste, das beweglichste Element, dies in der ganzen Natur ausgebreitet. Ohne Feuertheilchen ist alles todt und erstarrt, ohne sie die Zeugungskraft aller Weltwesen erstorben (S. Cicero de natur. deor. II. 9. 10. Macrob. in Somn. Scip. I. 20.). Hierüber indeß sich auszulassen, schien unserm Antonin vielleicht überflüßig. Es war mehr Sache der Speculation, also für ihn blos Nebensache. Alles von einer praktischen Seite sich darzustellen — nur das war sein Zweck, und dabey hatte er nicht nöthig, von der Hauptsache seitwärts abzuweichen. Daher läßt er auch noch andere Fragen, die von den übrigen Stoikern aufgeworfen wurden, z. B. jene Fragen, welche den nächsten Punkt betreffen,

von wo aus die Wirkungen der Weltseele strömen, ganz unberührt.

§. 11.

Entscheidend aber erklärt er sich dagegen über die Einheit Gottes. Diese Lehre stand schon mit seinen Begriffen von dem innigen Zusammenhange aller Theile der Welt in Verbindung (VI. 38. VII. 9.). Ueberall fand er hier wechselseitige Beziehungen, überall Einheit des Plans. Und dies deutete auch auf Einheit der Ursache hin (§. 3.). Ausserdem floß diese Lehre auch daraus, daß er die Gottheit sich als die Seele der Welt vorstellte, und mehr als Eine Weltseele anzunehmen, dazu war gar kein Grund vorhanden (IV. 40. IX. 8. 39. XII. 30.). Freylich redet er auch sehr oft in der mehrern Zahl von Göttern; allein dies rührt theils nur von dem Sprachgebrauche der damaligen Zeit her, gegen den er nicht verstoßen, von der ganzen Religionsverfassung seines Volks, die er nicht umwerfen wollte, theils gründet es sich in dem Glauben an gewisse Untergötter, dem auch er scheint ergeben gewesen zu seyn. Besonders die göttliche Natur der Gestirne ward fast allgemein angenommen. Die Gesetze des Drucks und der Anziehung, nach denen die Bewegung der Gestirne bestimmt wird, waren noch unbekannt. Man glaubte also, die Gestirne bewegten sich selbst, und dies, verbunden mit der wahrgenommenen Ordnung und Regelmäßigkeit ihrer Bewegung, war schon hinreichend, ihnen eine vernünftige Seele

zuzuschreiben (§. 7.). War ja doch selbst Kepler noch der Meynung, daß man in ihnen gewisse dirigirende Intelligenzen annehmen müsse, um sich ihre Bewegung zu erklären. Achtete man nun ausserdem auf den milden Glanz, auf die wohlthätige Wärme, die sie überall verbreiten; so war der Schluß natürlich: sie müssen höhere Wesen seyn, müssen mit der Weltseele, welche gleichfalls von feuriger Natur ist (§. 10.), in engerer Verbindung stehen, als irgend ein anderes Wesen (S. Diogen. Laërt. VII. 138 f. 148. Cicero de nat. deor. II. 25. 38 f. Simplic. Comment. in Epict. Enchirid. sect. 38.). Daher nennt denn auch Antonin sie Götter. Er eignet ihnen ein gewisses Geschäft zu, und behauptet, daß sie mit einander sympathisiren (VI. 43. VIII. 19. IX. 9. XI. 27.). Dies hindert ihn aber nicht, Einen Gott für den höchsten oder ältesten zu erklären (IX. 1.), und diesen Einen Gott von den übrigen Göttern zu unterscheiden (IX. 35. X. 1.). Oft genug redet er deshalb auch in der einfachen Zahl von Gott (z. B. II. 12. V. 34. VI. 7. 10. 42. IX. 10. X. 11.), so, daß man seine Grundsätze in dieser Hinsicht nicht verkennen kann. Der Zevs, von dem er zuweilen spricht (V. 8. 27. XI. 8.), bestätigt eben das. Auf dieselbe Art machte auch Sokrates (S. Xenoph. Memor. Socr. IV. 3.) einen Unterschied zwischen Gott und den Göttern, und Epiktet (S. Arrian. Epict. I. 3.) giebt dem höchsten Gott das Prädikat eines Vaters der Menschen und der Götter (vgl.

Simplic. Comment. in Epict. Ench. sect. 38.), und Seneka erklärt alle besondere Benennungen der Götter nur für verschiedene Benennungen des Einen höchsten Gottes (S. de benef. IV. 7. 8.). Aus dem allen also wird es einleuchtend, daß Antonin mit den übrigen Stoikern die Einheit Gottes anerkannt habe. Was nun aber die Eigenschaften dieses Gottes betrifft; so werden diese sich unter der Rubrik von der Vorsehung (§. 19.) aus dem Grundbegriffe desselben füglicher noch, als hier, entwickeln lassen. Zuvor sind die kosmologischen Begriffe noch anzugeben.

B. Welt.

§. 12.

So, wie Antonin über die Gottheit nach der Analogie der menschlichen Seele urtheilt (§. 8.), so urtheilt er über die Welt nach der Analogie des menschlichen Körpers, und über das All der existirenden Wesen nach der Analogie des Menschen überhaupt. Ich bestehe, sagt er (VI. 32.), aus einem Leibe und einer Seele, und eben dies drückt er (V. 13.) auch so aus: Ich bestehe aus einer wirkenden Kraft und einer materiellen Substanz (ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικῆς). Jene ist der aktive, diese der passive Theil meines Wesens. Nach derselben Regel also (vgl. IV. 40.) theilt er nun auch alles Existirende,

seiner wesentlichen Beschaffenheit nach, in Materie und Kraft oder Ursache (εἰς τὸ ὑλικὸν καὶ εἰς τὸ αἰτιῶδες) ein (IV. 21. VII. 10. 29. VIII. 3. 11. IX. 25. 37. XII. 10. 18. 29.). Jene verhält sich nur leidend, diese thätig. Jene ist der Stoff, in welchem und auf welchen diese wirken, und der von ihr allein seine Form erhalten muß, und jene kann daher so wenig ohne diese, als diese ohne jene das seyn, was sie seyn soll (vgl. LACTANT. Instit. divin. VII. 3. SENEC. ep. 65.). Die ganze Masse der Materie ist die Körperwelt, abgesehen von ihrer Form (ἡ τῶν ὅλων οὐσία); sie ist durchgängig bildsam, und leicht zu modificiren. Die ganze Masse der Kraft im Universum inhärirt der Gottheit, oder ist vielmehr die Gottheit selbst; und diese formt und bildet die Materie, wie sie will (VI. 1. 5. VII. 23.). Seneca sagt daher in dem angeführten Briefe anfangs: Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format, et quocumque vult versat. Und eben dies drückt er am Schlusse des Briefes so aus: Universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem.

§. 13.

Kein Künstler kann ohne einen Stoff, der der Bearbeitung fähig ist, seine Kunstgeschicklichkeit

beweisen. Der Stoff also muß zu diesem Behufe mit ihm zugleich da seyn. Eben das gilt von der Materie. Sie mußte der Gottheit gegeben seyn, um eine Welt aus ihr bilden zu können. Aus Nichts wird Nichts (IV. 4. V. 13.). Hierin stimmten alle griechische und römische Weltweisen zusammen. Nur Hierokles, ein Eklektiker, wich darin von ihnen ab. Nur dieser gab, wie Mosheim zeigt (S. dessen Abhandlung in Cudworth. System. intell. Tom. II. p 957.), in seinen Controversen mit den Christen eine Weltschöpfung ohne schon vorhandene Materie zu. Die übrigen aber waren sämtlich der Meynung, daß der Stoff der Welt eben so ewig seyn müsse, als die Bildnerin dieses Stoffs, die Gottheit. Hinter uns und vor uns, sagt Antonin (IV. 3. 50. V. 13. 23. IX. 32. XII. 7.), blickt unser Geist in einen endlosen Abgrund. Und so lange man in dieser Hinsicht blos die Stimme der Erfahrung abhörte, und sich die Gottheit als eine physische, folglich bedingte und von etwas Anderem abhängige, Ursache dachte, so lange man die Sphäre des Uebersinnlichen von der Sinnenwelt noch nicht zu sondern wußte, und es nicht einsah, daß die Gesetze, die in der letztern geltend sind, der Anwendbarkeit auf die erstere nothwendig ermangeln müssen, kurz, so lange man alles ohne Unterschied als etwas Erkennbares behandelte, war es nicht möglich, von jener Meynung abzuweichen. Ausserdem ward ja schon in dem Begriffe der Gottheit, als der Weltseele, das

nothwendige Daseyn der Welt vorausgesetzt. Man urtheilte also auch in so fern wieder nach der Analogie der Menschenseele (vgl. XII. 24.). Die Seele muß nämlich den Körper schon vorfinden; sie ist nicht Schöpferin desselben. Sie wirkt nur auf ihn, verleiht ihm nur eine gewisse äussere Form (VII. 36. 60. XI. 15.). Das nämliche, dachte man, gilt von der Weltseele. Sie formt nur die Welt, und in dieser Form hat mithin die Welt allerdings einen Anfang genommen (VII. 75. IX. 1. vgl. SENEC. Q. N. III. 30.), und die Gottheit ist in dieser Rücksicht allerdings die Urquelle aller Dinge (ihrer Form nach) zu nennen (IV. 23. VI. 36.). Aber eine Schöpfung der Welt, ihrer Materie nach, findet nicht Statt. Gott ist demnach weiter nichts, als Weltbildner oder Weltbaumeister (vgl. K. H. Heydenreichs Betrachtungen üb. d. natürl. Religion, Th. II. Betr. 19. und dessen Adumbratio quaestionis: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? in den „Originalideen üb. die interessantesten Gegenstände der Philosophie." Bd. II. S. 181 ff.).

§. 14.

Schwer ist es, die Art der Weltbildung durch die Gottheit nach Antonins Vorstellungsart zu bestimmen. Man entdeckt indeß doch mehrere Spuren, die, wenn man sie verfolgt, zu nachstehenden Resultaten zu führen scheinen:

Alle Wesen in der Welt finden wir aus gewissen Grundstoffen, welche mehr oder weniger heterogen sind, zusammengesetzt. Je weniger heterogen, desto tiefer, je mehr, desto höher im Range. Der Mensch ist daher von vorzüglich mannichfaltigen Bestandtheilen (IV. 4.). Betrachten wir nun diese Grundstoffe ausser ihrer Composition; so bemerken wir, daß die heterogenen sich von Natur einander widerstreiten, oder doch ganz verschiedenen Gesetzen folgen. Irdische und wässerichte Theilchen senken sich nieder, geistige und feurige streben empor (XI. 20.). Nur die homogenen Theilchen neigen sich zu einander hin (IX. 9.). — Die Gottheit schafft nichts, sie formt nur (§. 12. 13.). Alle jene ungleichartigen Grundstoffe mußten folglich in der präexistirenden Materie schon enthalten seyn, und auch hier schon mußten sie den durch ihre Natur bestimmten Gesetzen folgen. Sie trennten oder sammelten sich nach Maasgabe ihrer specifischen Beschaffenheit, und machten auf die Art gleichsam verschiedene Quellen aus (IV. 4.). Ewig würde diese Lage der Dinge geblieben, nie würden Individuen, aus heterogenen Theilen zusammengesetzt, entstanden seyn, wenn nicht die Gottheit sich entschlossen hätte, ihre Gewalt über die Materie zu gebrauchen (VII. 23. 75.). Sie faßte daher nun (IX. 1.) gewisse Grundstoffe der werdenden (also noch nicht sogleich entstehenden) Dinge (τινὰς λόγους τῶν ἐσομένων) zusammen, das heißt, sie traf eine Auswahl unter diesen verschiedenartigen Grundstoffen,

bestimmte das Verhältniß, in welchem die eine Art derselben zu der andern stehen sollte, und brachte nun ungeachtet ihrer innern Verschiedenheit eine Vereinigung unter ihnen zu Stande. So zusammengefügt gab sie ihnen hierauf bestimmte productive Kräfte (δυνάμεις γονιμας), und verordnete auf die Art, was aus ihnen und der ganzen Folgenreihe ihrer Verwandlungen, zu denen er sie prädestinirte, entstehen sollte. Sie bildete folglich nicht unmittelbar das Individuum selbst, sondern nur den Keim, in welchem dasselbe seiner Grundanlage nach eingeschlossen war (vgl. SENECA Quaest. nat. III. 29.), und aus welchem es auf dem Wege der Verwandlung zur wirklichen Existenz hervorgehen sollte (IV. 36. V. 13. VII. 18.). Auch hob sie die ursprünglichen Gesetze der Materie, aus welcher sie den Keim bildete, nicht auf. Dies war unmöglich. Daher findet man auch selbst nachher noch an dem aus diesem Keime entstandenen Wesen, daß die materiellen Bestandtheile desselben ihre natürliche Wirkungsart beybehalten. Sie schränkte jene Gesetze nur ein, nöthigte nur diese Bestandtheile, sich in die von ihr beliebte Ordnung zu fügen (XI. 20. XII. 30.), und zwar eben dadurch, daß sie Grundstoffe von verschiedener Natur zusammensetzte, und die Wirkungen des einen durch die Wirkungen des andern bestimmte. Streitend blieben sie immer. Sie wirkten immer in entgegengesetzten Richtungen. Denn hierauf beruhte nicht nur die innere Gährung in dem Keime, aus welchem das

Individuum sich entwickeln sollte, sondern auch die nachherige innere Thätigkeit dieses Individuums selbst. Je ungleichartiger daher auch die so vereinigten Grundstoffe waren, desto höher mußte nachher auch jene innere Thätigkeit seyn. Indessen drängte doch die Gottheit die streitenden Materien in friedlichen Formen zusammen, und schon darin offenbarte sich ihre Weisheit und Macht (Non vides, quam contraria inter se elementa sint? Gravia et levia sunt, frigida et calida, humida et sicca. Tota hujus mundi concordia ex discordibus constat. Seneca Q. N. VII. 27). Hieraus folgt mithin auch dieses, daß die Mannigfaltigkeit unter den auf solche Weise entstandenen Wesen einzig in der mannichfaltigen Quantität, Qualität und Relation der von der Gottheit im Keime derselben zusammengefaßten Urstoffe ihren Grund haben (VII. 23.), und jeder künftige Zustand derselben aus ihrem gegenwärtigen Zustande, wie aus einem Saamen, nach nothwendigen, von der Gottheit sanktionirten, Gesetzen hervorgehen mußte (IV. 36.). Wie viel übrigens die ältern Weisen über eben jene natürliche Verschiedenheit, und zugleich über die wechselseitigen Verhältnisse der Urstoffe, wodurch, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, gewisse Arten der Vereinigung unter ihnen möglich wurden, raisonnirt haben, ist bekannt (S. z. B. Aristotel. de mund. V. 1. 2. Ocellus Lucan. de mund. c. 2. Seneca Q. N. III. 10. de ira. II. 18. 19. Macrob. in Somn. Scip. I. 6.

Saturnal. VII. 5.). Die Gedanken Antonins, der im theoretischen Theile der Philosophie mehr Eklektiker, zuweilen auch mehr Skeptiker, als Stoiker, war, können uns daher gar nicht befremden.

§. 15.

Hierbey läßt sich denn nun auch auf die rationes seminales (λόγοι σπερματικοι), deren die Stoa und auch Antonin gedenkt, Rücksicht nehmen. Casaubonus, Gataker, Platner u. a. erklären sie für eben das, was dem Plato seine Ideen waren. Tiedemann hingegen versteht darunter die Bildungsgesetze der Materie. Weder die eine noch die andere Erklärung scheint jedoch in den Stellen, wo Antonin sich darauf bezieht, anwendbar und zulässig zu seyn, obgleich die letztere der Wahrheit, wie wir nachher finden werden, näher kommt. Es wird nämlich in jenen Stellen von einer Aufnahme des verstorbenen Menschen unter die rationes seminales geredet (S. §. 51.). Wie könnte dabey an eine Aufnahme unter die Ideen, oder unter die Bildungsgesetze der Materie gedacht werden? Wirklich existirende Dinge müssen es seyn. Dies ist hieraus wohl offenbar. Und daß auch die Alten solche Dinge darunter verstanden haben müssen, ist unter andern aus einer Stelle beym Makrobius (Saturnal VII. 16.) ersichtlich. Sicut elementa, sagt er, prius exstiterunt, ita et reliqua corpora de commixtione eorum creata sunt; ita *rationes seminales*, quae in

ovo sunt, si venialis erit ista translatio, velut quaedam gallinae elementa credenda sunt. Nec importune elementis, de quibus sunt omnia, ovum comparaverim. — Wie aber diese Stelle erklären? Nach den vorigen Bemerkungen (§. 14.) vielleicht ohne Schwierigkeit. Was die Elemente bey zusammengesetzten Körpern überhaupt sind, das sind hier die rationes seminales bey den Körpern, so fern sie sich entwickeln, und ihrer eigenen Natur zufolge, ohne von aussen her bestimmt zu werden, stets aus einem Zustande in den andern übergehen, mit einem Worte, bey organischen Körpern. Als Körper betrachtet bestehen also auch diese, gleich den unorganischen, aus Elementen, obgleich ihre Elemente ungleichartig, und die der unorganischen Körper gleichartig sind; aber den Grund ihrer Organisation enthalten die rationes seminales, welche mithin in dieser Rücksicht freylich von den Elementen unterschieden werden müssen. Sehen wir nun auf das Vorige zurück; so ist das Resultat folgendes: Die rationes seminales sind die Urkeime, oder eigentlicher noch, die Keimstoffe organischer Körper, das heißt, die ungleichartigen Grundtheilchen dieser Körper, sofern sie, in ein gewisses Verhältniß gebracht, zu thätigen Principien werden, ein bestimmtes Individuum zu erzeugen. Und so wird es nun auch einleuchtend, warum Antonin sie (VI. 24. vgl. X. 7.) den Atomen entgegen setzt.

1) Wer rationes seminales annahm, erklärte

dadurch das Daseyn einer Gottheit für die nothwendige Bedingung, unter welcher allein die Weltbildung Statt finden können. Anders verhielt sichs im atomistischen Systeme. War nämlich die Urmaterie ein wildes Chaos von durch einander fliegenden Atomen; so blieb die zufällige Verwirrung und Zusammenhäufung derselben zur Bildung der Weltwesen noch allenfalls denkbar (vgl. IX. 28.). War hingegen die Urmaterie eine regelmäßige Sammlung von Grundstoffen, die ihrer verschiedenen Natur wegen sich nicht von selbst unter einander mischen, und nicht zufälliger Weise sich zu Individuen, aus ungleichartigen Theilen bestehend, formen konnten; so erforderte die Mischung und Zusammensetzung derselben eine höhere Macht.

2) Nach der Lehre Epikurs waren die Atomen eigenschaftlose Partikeln. Nur durch die bloße Vereinigung derselben wurden alle Arten von Eigenschaften der Körper erzeugt. Die rationes seminales hingegen waren keinesweges ohne Qualitäten. Es waren vielmehr Grundstoffe von wirklich verschiedener Natur, und sie erhielten jene Benennung nur, weil und sofern sie ungeachtet dieser Verschiedenheit, gemischt und zusammen gesetzt, zugleich gewisse reale Beziehungen auf einander hatten, in denen sie nun zu Einem Zwecke sich vereinigten, und Keime eines bestimmten Individuums wurden.

3) Diese Entwicklung specifisch verschiedener Wesen aus ihren verschiedentlich gemischten und zusammen-

gesetzten Keimen ward in der epikurischen Lehre von der Weltentstehung gleichfalls verworfen. Die Atomen häuften nur von aussen her sich zusammen, und selbst Pflanzen und Thiere wuchsen ohne Saamen aus der Erde hervor. Auch in so fern also standen ihnen wieder die rationes seminales entgegen. Schon der Name derselben deutete auf die Generationstheorie hin.

4) Endlich galt nach dem atomistischen Systeme nur das Ohngefähr. Epikur wollte daher weder von einem Fatum, noch von Endursachen etwas wissen. Nach dem stoischen Systeme aber ward beydes angenommen, und beydes stand schon damit, daß man in der Kosmogonie sich auf rationes seminales berief, in Verbindung. Denn diese befanden sich in einem nothwendigen Verhältnisse unter einander, und enthielten den Grund einer vestbestimmten Reihe von Ursachen und Wirkungen. Da sie indeß, als solche, nur durch die Gottheit in Verbindung gebracht werden konnten; so war auch ein gewisser Zweck anzunehmen, warum sie hier so, dort anders verbunden wurden. Und so war mithin alles, was die aus ihnen sich entwickelnden Individuen in Zukunft seyn und haben und leiden sollten, absichtlich vorher bestimmt.

Auch dieser Gegensatz also scheint deswegen, weil Antonin, gleich den übrigen Stoikern, sein System sonst immer dem epikurischen gegen über stellt, für die Richtigkeit jener Darstellung zu zeugen.

§. 16.

§. 16.

Da nun die Gottheit es ist, die alle einzelne Wesen aus den von ihr vorgefundenen Grundstoffen der Materie zweckmäßig gebildet hat (§. 12—15.); so läßt schon daraus sich schließen, daß der, welcher dies erwägt, in den Formen der Dinge nie etwas Häßliches finden werde (III. 2.). Denn jede Form muß ja nun der Natur des Wesens, dem sie angehört, entsprechen. Und ist nicht ausserdem die Gottheit die vernünftige Seele der Welt (§. 7—9)? Ist nicht die Welt in so fern ein belebter Körper (IV. 40.)? Und giebt nicht eine vernünftige Seele auch ihrem Körper eine verständige, ihrer Würde angemessene, Form (VII. 60.)?

Der letztere Gedanke indeß, daß nämlich die Gottheit als die vernünftige Seele der Welt, und die Welt folglich als ein belebter Körper zu betrachten sey, führte nun noch weiter. Einzelne Beobachtungen von der Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt hatten auf dem Wege der Analogie zu jenem Gedanken (§. 7.), so, wie zur Idee der Gottheit selbst (§. 3), hinüber geleitet. Aber nun schloß man aus demselben wieder rückwärts auf Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt. Dies war von jeher der Gang des menschlichen Geistes. Er fieng seine Untersuchungen analytisch an, that aber bald einen Sprung vom Kleinen aufs Große, vom Einzelnen aufs Ganze, stellte nun einen synthetischen Satz auf, und, indem er diesen Satz zergliederte, wähnte er zur Erkenntniß

aller Glieder desselben blos nach analytischer Methode vorgedrungen zu seyn, ohne dessen, was der Verstand dabey geleistet hatte, inne zu werden, und ohne zu bemerken, daß er eigentlich nur im Cirkel gehe. So hieß es denn auch hier: Ein beseelter Körper ist ja ein organisches Ganzes. Da steht ein Theil mit dem andern, eine Veränderung mit der andern im Zusammenhange; und jeder Theil und jede Veränderung hat wieder einen Zweck, der sich auf das Ganze bezieht. Muß nicht also das nämliche auch von der Welt gesagt werden können? Auch da ist alles geordnet (IV. 27.), alles zusammenhängend (IV. 40. V. 8. VI. 10. 38. VII. 19.), nichts zwecklos und überflüssig (V. 8. VIII. 19. 50. IX. 10. X. 6.); kein einziger Theil isolirt, jeder vielmehr zum Besten des Ganzen wirkend (VI. 42.); keine einzige Veränderung von allen übrigen abgerissen, jede vielmehr in einer andern vorhergegangenen Veränderung, und jede in der Natur des Ganzen gegründet (IV. 45. VI. 9. VIII. 15). Alles, alles stimmt hier zu Einem großen Zwecke zusammen, macht nur Eine unübersehbare Kunstmaschine aus, in welcher jedes auch noch so zarte, Rädchen in ein grösseres, und so ins Unendliche greift. Ein heiliges Band umschlingt die ganze Wesenreihe; es giebt nur Eine Welt (V. 8. VII. 9.), nur Ein Staat, zu welchem die grössesten bürgerlichen Staaten sich nur, wie die feinsten Glieder zu der ganzen Masse des Körpers, verhalten (II. 16. III. 11. IV. 3. 4. 23. 29. VI. 44. X. 15. XII. 36.).

Man glaubt hier im Antonin einen Leibnitz von der beſten Welt reden, und hin und wieder wohl gar einen Pope in ihm ſingen zu hören. Wirklich liegt auch dieſe Lehre von der beſten Welt hier nicht etwa nur nahe, ſie iſt vielmehr in jenen Sätzen ſchon enthalten. Wenn aus der Kette der Weltweſen kein einziges Glied ohne Nachtheil des Ganzen hinweggeriſſen (V. 8.), wenn es überhaupt nicht gedacht werden kann, daß die Gottheit in der Welteinrichtung irgend etwas vernachläſſigt, und willkührlicher Weiſe (denn über äuſſern Zwang iſt ſie doch erhaben) irgend etwas Schädliches hervorgebracht haben ſollte (X. 6. XII. 5.); ſo muß ja nothwendig die Welt, von ihrer phyſiſchen Seite betrachtet, unter allen möglichen Welten die beſte ſeyn (Quae deo faciendi mundum cauſa fuit? Bonus eſt; bono nulla cujusquam boni invidia eſt. Fecit itaque quam optimum potuit. SENECA ep. 65.). Und da nach ſtoiſchen Begriffen die Natur mit der ſittlichen Welt unmöglich in Widerſpruch ſtehen kann, ſondern Sittlichkeit ſchon an ſich ſelbſt die Glückſeligkeit zur Begleiterin hat (vgl. §. 1. 6.); ſo muß die Welt zugleich, moraliſch betrachtet, als die beſte, das heiſt, als das realiſirte Ideal der reinen Vernunft angeſehen werden.

§. 17.

Daß nun übrigens in dieſer Welt alle einzelne Weſen dem Wechſel und Unbeſtande unterworfen ſind, und die Formen der Dinge ſich unaufhörlich umwan-

deln (V. 23. IX. 28. XI. 35.), kann als kein gültiger Einwurf gegen jene Lehre (§. 16.) zu betrachten seyn (IX. 35.). Denn dies ist, weil die Materie aus ungleichartigen Grundstoffen besteht (§. 14.), und diese Grundstoffe, in gewissen Formen verbunden, durch ihre Wirkungen und Gegenwirkungen die Formen zuletzt natürlicher Weise wieder auflösen, durchaus unvermeidlich, und wird daher auch in alle Ewigkeit Statt finden (V. 13. IX. 32.). Ausserdem gehen doch die Grundstoffe selbst dabey nicht verlohren (V. 13. VIII. 18.). Sie werden vielmehr anderwärts wieder zu neuen Formen benutzt (VIII. 6. VII. 23.), und anstatt also jene ewigen Unwandlungen für zweckwidrig zu halten, muß man vielmehr sagen, daß sie im höchsten Grade zweckmäßig sind; denn durch sie eben wird die Welt immer verneut, diese tritt nun immer wieder ihren einzelnen Theilen nach in verjüngter Schöne hervor (VI. 15. VII. 25. VIII. 50. II. 3. IV. 36. X. 7. XII. 23.). Sie sind daher ein Bedürfniß der Natur. Ohne sie kann nichts zu Stande kommen (VII. 18.). Wer dies bedenkt, und sich immer mehr davon zu überzeugen sucht, der lernt auch seinen eigenen Tod aus dem richtigsten Gesichtspunkte betrachten, und erhebt so sich zu einer Geistesgröße, die auf seine Moralität den wohlthätigsten Einfluß hat (X. 11.).

Uebrigens darf man nicht etwa glauben, als erfolgten jene Umwandlungen ganz ohne Regel und Ordnung. Jeder gegenwärtige Zustand der Dinge

gründet sich ja auf ihren vorigen Zustand, und ohne den vorigen würde der gegenwärtige nicht entstanden seyn. Ja, die ganze Folge von Zuständen der Dinge ward schon bey ihrer Bildung vorher bestimmt (§. 14. 15.); und nie wird diese Folge verrückt. Die Traube ist erst unreif, bevor sie zeitig wird, und sie muß zeitig geworden seyn, bevor sie ausdorrt (XI. 35.). Auch jene Unwandlungen sind mithin an bestimmte Gesetze gebunden (VIII. 6.). Selbst das Veränderliche hat einen unveränderlichen Gang. Und was ist es denn auch, das wir wandelbar und veränderlich nennen? Nur die Individuen sind es. Die Arten und Gattungen bleiben. In dieser Rücksicht also ist es offenbar, daß man, da jene Arten und Gattungen stets ihre Natur behalten, nie etwas Neues und Unerhörtes zu erwarten habe. Man mag nun beobachten, wie lange man will, immer findet man die Weltwesen und alle Veränderungen derselben gleichartig (II. 14. VI. 37. 46. IX. 28. XI. 1. XII. 24.); überall trifft man etwas Bekanntes und Alltägliches an (IV. 44. VII. 1. VIII. 6. 46. IX. 14.); und wer also hier in Erstaunen oder in Entsetzen gerathen kann, verkündigt eben dadurch nur seine Unwissenheit, nur seinen Mangel an Beobachtungsgeist, nur die Schwäche seines Vermögens, in dem scheinbaren Gewirre der Welt die vesten symmetrischen Verhältnisse zu überschauen (IV. 29. 44. 46. VIII. 15. 46. XII. 1. 13.).

Von der Wahrheit dieses Gedankens ist Antonin

so innigst überzeugt, daß er nicht nur oft wieder zu demselben zurückkehrt, sondern ihm auch die größte Ausdehnung giebt. Er wendet ihn nämlich selbst auf die Menschheit und ihre Geschichte an. Er behauptet, daß auch hier alles sich in ewigem Kreislaufe befinde, und daß die Rollen in dem großen, von der Menschheit aufgeführten, Schauspiele an sich selbst immer dieselbigen bleiben, obgleich sie von verschiedenen Personen gespielt werden (IV. 32. VII. 49. X. 27). Wie sehr auch diese Behauptung beym ersten Anblicke frappiren möge, so wenig befremdend ist sie doch, wenn man an jenen, von den Stoikern angenommenen, allgemeinen Mechanism in der Welt und ihre Veränderungen gedenkt (vgl. SENEC. ep. 36.). Und selbst durch die Geschichte schien die Behauptung Gewicht zu erhalten. Plutarch z. B. stellte ein und vierzig durchaus ähnliche Fälle aus der Geschichte der Griechen und Römer zusammen. Dies konnte auch unserm Antonin bekannt seyn; denn er lebte nach Plutarchs Zeiten. Und sollte man auch die historische Glaubwürdigkeit dieser Parallelen nicht überall gleich groß finden; so ward sie doch damals vielleicht vorausgesetzt. Auch dies also mußte natürlicher Weise jene Behauptung sehr wahrscheinlich machen.

§. 18.

Auf eben diesen Kreislauf der Dinge (§. 17.) scheint Antonin hinzudeuten, wenn er (XI. 1.) von

einer periodischen Wiedergeburt derselben redet. Er hatte nämlich schon (V. 13. 32.) bemerkt, daß alles in der Welt sich periodisch ereigne. Die Gründe sind vorhin angegeben. Nun also, da er die charakteristischen Merkmale einer vernünftigen Seele aufzählt, nennt er unter denselben auch dieses, daß sie die periodische Wiedergeburt aller Dinge begreife und überdenke. Schwerlich läßt sich dies hier auf jene Wiedergeburt der Dinge deuten, die nach dem Untergange der Welt im Feuer Statt finden sollte (S. D. Tiedemanns System der stoischen Philos. Th. II. S. 102 ff.). Denn von diesem Untergange der Welt, worüber die Stoiker überhaupt nicht einig waren (S. DIOGEN. Laërt. VII. 142. STOBAEI Eclog. phys. c. 24.), will Antonin so wenig, als Panätius, etwas wissen. Er berührt diese Seite des Systems nur in zweyen Stellen. In der ersten (III. 3.) scheint er wider seine Gewohnheit einmal zu lächeln. Er sagt, daß Heraklit, der doch so viel von einem Weltuntergange im Feuer raisonnirt habe, an der Wassersucht gestorben sey. In der andern (X. 7.) stellt er verschiedene Meynungen nach einander auf, um bemerklich zu machen, daß, man möge nun der einen oder der andern Meynung anhängen, der Tod doch immer nur eine natürliche, folglich schreckenlose, Veränderung des menschlichen Zustandes sey. Und hier kommt denn auch jene, die Verloderung des Universums im Feuer betreffend, vor. Er entscheidet hier aber darüber nichts. Aus

andern, vorhin (§. 17.) schon angeführten, Stellen jedoch sieht man, daß er derjenigen Meynung, die er dort jener entgegen stellt, und nach welcher nichts in der Welt vergehet, sondern alles durch ewige Umgestaltungen wieder verjüngt wird (V. 13. VII. 25. XII. 21.), ergeben sey. Dadurch übrigens, daß er (IV. 46.) sich auf das heraklitische Dogma von dem Untergange des einen Elements in das andere, namentlich der Luft in Feuer bezieht, und dieses Dogma für bemerkenswürdig erklärt, darf man sich nicht irre machen lassen. Denn er giebt diesen Uebergang ausdrücklich für wechselseitig aus, und behauptet also keinesweges, daß zuletzt alles in Feuer übergehen werde Ausserdem ist es da nur sein Zweck, durch die Bemerkung, daß sogar jedes Element einer Art von Tod ausgesetzt sey (vgl. VIII. 18. IX. 21.), sich zu steter Hinsicht auf das Ziel, zu welchem auch ihn sein Lebenspfad führen werde, anzureizen. Demnach wäre also (wie es auch selbst durch das, was in jener Stelle (XI. 1.) folgt, bestätigt wird) die Fähigkeit der vernünftigen Seele, die periodische Wiedergeburt aller Dinge zu begreifen und zu überdenken, nichts anders, als das Vermögen, ganze Zeiträume und Völkerschaften in ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu überschauen, und so durch Vergleichungen im Großen zur Erkenntniß der bestimmten Gesetze vorzudringen, an welche die Wiederkehr aller Weltwesen (zwar nicht den Individuen, aber doch der Art nach) gebunden ist. (§. 17.).

Hierüber viel zu sagen, würde überflüssig seyn. Sofern die Weltereignisse Wirkungen bestimmter Ursachen sind, kehren sie allerdings mit diesen Ursachen zurück. Menschen von ähnlichem Charakter und ähnlichen Geisteskräften werden unter ähnlichen Umständen sich auch auf ähnliche Art benehmen. Es giebt in dieser Hinsicht nichts Neues und Unerhörtes unter der Sonnen. Wie könnten auch sonst wohl die Erfahrungen unserer Väter uns nutzbar werden? Wie ließen sich Klugheitsregeln empfehlen? Wie wäre es möglich, dem gegenwärtigen Zeitalter den Spiegel der Geschichte der Vorzeit vorzuhalten? Nur den Launen des Zufalls würden wir überlassen seyn, und der Nachwelt würden wir nichts hinterlassen können, als Ueberlieferungen, die nur in Erstaunen zu setzen, aber nicht zu belehren fähig wären. Wenn aber nun diese Betrachtungen verleiteten, in dem Gange der Welt und der Menschheit überhaupt etwas Periodisches anzunehmen; so war dieses nur ein Fehlschluß von der beobachteten Regelmäßigkeit besonders im Kreislaufe der Himmelskörper auf einen regelmäßigen Kreislauf aller andern Arten von Dingen und Begebenheiten, eine verkehrte Anwendung der Gesetze des Reichs der Natur auf das Reich der Freyheit. Auch hierin indeß erkennet man den unabwehrbaren Drang des Verstandes, das Mannichfaltige der Erkenntniß auf Einheit zu bringen, und, losgerissen von der kleinlichen Sphäre des Einzelnen, sich in einem großen Spielraum zu bewegen, und da, seinem

angebohrnen Charakter gemäß, die allgemeinen Gesetze der Erscheinungen aufzustellen.

C. Vorsehung.

§. 19.

Wenn Gottheit und Weltall, wie in den vorigen Abschnitten gezeigt ward, in einer so engen Verbindung stehen, daß jene als die vernünftige Seele, und zugleich als die Bildnerin von diesem zu betrachten ist; so läßt sich auch die Gewißheit einer göttlichen Vorsehung nicht bezweifeln.

Ein Künstler liebet sein Kunstwerk. Warum sollte die Gottheit das ihrige nicht lieben? Warum sollte sie es, da es doch so vollkommen ist (§. 16.), gleichsam verächtlich bey Seite werfen? Und wie wäre das möglich, wenn man sie als die Seele des Alls sich denkt? Sie kann ja, als solche, von dem All sich nicht trennen. Wohin sollte sie fliehen, da ausser dem All nichts existiret (IV. 23. VIII. 18. 50.)? Und wenn sie es auch könnte — was würde aus ihr? Hörte sie dann nicht auf, zu seyn, was sie ist, das heißt, Gottheit zu seyn? Und was würde aus der Welt? Müßte nicht diese alsdann in todte Ruhe versinken? Müßte nicht Leben und Thätigkeit sich gänzlich aus ihr verlieren (vgl. VIII. 54. IX. 8.)? Und stimmt das etwa mit der Erfahrung überein?

Ausserdem beweisen auch die Eigenschaften, die man der Gottheit zuzuschreiben hat, und die aus eben jenem Grundbegriffe derselben gefolgert werden können, daß sie noch ferner auf das Weltall wirken müsse.

Als Weltseele muß sie eben die Gewalt über das Universum haben, die unsere Seele über ihren Körper hat (§. 8). Sie muß allmächtig seyn (III. 11. V. 21. VIII. 35. IX. 40.). Kann denn eine solche Kraft jemals unwirksam werden? Und würde sie nicht unwirksam seyn, wenn es ihr genügte, die Welt gebildet zu haben, und wenn sie dieselbe nun dem Zufall überließe? — Als Weltseele durchdringt sie das Ganze (§. 8). Alles, was lebet und wirket, lebet durch sie, und wirket auf sie zurück. Ist es also wohl denkbar, daß irgend etwas ihrer Kunde entgehen (IV. 40.), daß irgend eine Veränderung, die in der Welt, wie an ihrem Körper, sich zuträgt, von ihr unbemerkt bleiben (IX. 39.), daß sie nicht vielmehr selbst das Innerste der Menschen durchschauen sollte (XI. 13 XII. 4. vgl. Arrian. Epict. II. 8.)? Und eine solche Allwissenheit könnte bey einem allmächtigen Wesen ohne allen Einfluß auf Thätigkeit seyn? Dies anzunehmen, erscheint noch ungereimter, wenn wir uns zugleich erinnern, daß die Weltseele eine vernünftige Seele ist. Schon eine endliche Seele der Art handelt nicht zwecklos (II. 16. IV. 2. X. 37. XI. 21.), und die vernünftige Weltseele folglich gewiß noch weniger.

Weise muß sie seyn (II. 11. VI. 5. 44.); — aber wie könnte sie das seyn, wenn sie nicht auch jetzt noch alles aufs zweckmäßigste benutzte (V. 21. VI. 42.)? Daraus entstände ja Schaden und Unheil in der Welt, und Schaden und Unheil zu stiften, wäre ja vernunftwidrig. Auch dies also läßt bey der Gottheit sich nicht denken (II. 11. V. 8. VI. 1. 44. IX. 35.), zumal, da sie, weil ausser ihr und der von ihr beseelten Welt nichts existirt, auch von aussen her nicht zu einem gemeinschädlichen Verfahren genöthigt werden kann (X. 6.). Sie ist folglich höchstgütig und nachsichtsvoll (V. 8. VII. 70. IX. 11. 27. X. 1.), und sie muß es seyn, weil die höchste Vernunft ihr eigen ist. Schon ihrer Natur nach muß sie alles wohl machen (VI. 42. IX. 35. XII. 5.), und man kann daher sagen, daß man alles Gute ihr zu verdanken habe (I. 17. VIII. 23. X. 1.). Setzt das also nicht fortdaurende Wirksamkeit auf die Welt voraus? Ueberdies liegt ja auch eben in ihrer Vernunft der Grund ihrer Heiligkeit (V. 34.). Muß sie nicht deshalb auch unter allen vernünftigen Wesen ein sittlich gutes Verhalten zu befördern suchen (I. 17.), und die genaueste Gerechtigkeit ausüben (IV. 10. V. 30. XII. 5. 12.)? Muß sie nicht insbesondere, weil sie die Stifterin des Gesellschaftsbundes ist (V. 30. XI. 8.), auch das höchste Muster eines gemeinnützigen Sinnes seyn (VI. 7.)? Und ist zu dem allen nicht wieder Thätigkeit erforderlich?

Ja, selbst ihres eigenen Interesse wegen kann

sie bey dem Zustande der Welt nicht gleichgültig bleiben. Denn da sie die Seele derselben ist; so wird auch ihre eigene Glückseligkeit befördert, wenn die Welt sich in gutem Zustande befindet (IV. 40. V. 8. VI. 40. VII. 68. X. 1.). Dies also, verbunden mit dem Gedanken ihrer Macht, berechtigt zu der Voraussetzung, daß jedes wirkliche Ereigniß in der Welt ein Beytrag zur Wohlfahrt des sie beseelenden Wesens seyn müsse, weil letzteres sonst gewiß demselben entgegen gewirkt haben würde (V. 8.).

Hierdurch ward nun freylich die Gottheit, als eingeschränkt, vorgestellt. Sie erschien dabey abhängig von der Existenz gewisser Objekte ausser ihrer Idee. Es würde ihr sogar dadurch eine Art von Sinnlichkeit zugeschrieben. Aber hierauf achtete die Stoa nicht. Jener Gedanke war die natürliche Schlußfolge aus den Vordersätzen, die durch ihren Grundbegriff von der Gottheit bestimmt wurden, und übrigens sah man nur auf die praktische Regel, die für erhabene, allen Egoismus verachtende, Seelen zum Behuf ihrer Standhaftigkeit und Zufriedenheit daraus hergeleitet werden konnte.

§. 20.

Die Idee einer göttlichen Vorsehung war also nach stoischen Principien mit der Idee der Gottheit selbst unzertrennlich verbunden. Sehr oft wird deshalb auch die Vorsehung genannt, wo sonst immer die Gottheit genannt zu werden pflegt (z. B. IV. 3.

IX. 1. XII. 14. vgl. SENECA Q. N. II. 45.). Wenn nun also Antonin dessen ungeachtet hin und wieder dieses Dogma als zweifelhaft aufstellt; so darf man dadurch hier so wenig, als in der Lehre vom Daseyn Gottes (§. 5.), sich irre machen lassen. Hier, wie dort, hat er dabey denselbigen Zweck. Er will entweder das Ungereimte der entgegen gesetzten Meynung andeuten, indem er bemerkt, daß alle Religionsübungen dabey lächerliche Formalitäten werden (vgl. CICERO de natur. deor. I. 2. 41.), oder er will beweisen, daß die Tugend, auch wenn keine Vorsehung über die Welt wachen sollte, immer noch in ihrer hohen Würde bleibe, und das Gesetz der Tugend immer noch jedes vernünftige Wesen verpflichte (II. 11. IV. 3. VI. 10. 44. IX. 28. XII. 14. 24.). Und daß er selbst an eine Vorsehung glaube, ist ja schon aus dem Vorigen ersichtlich, und wird auch in mehrern Stellen ausdrücklich bemerkt (z. B. II. 3.).

Er stellt aber in dieser Lehre auch noch einen andern Punkt als zweifelhaft auf. Er macht es nämlich zu einer Frage: ob die Gottheit ein für allemal gewirkt habe, und jetzt nur für das Ganze sorge, oder ob sie ferner noch Aufseherin selbst über das Einzelne sey? Das Letztere ward, wie Cicero (de nat. deor. III. 93.) bemerkt, von den mehresten Stoikern geläuguet, und selbst Seneca, der doch sonst in dieser Hinsicht so richtig urtheilt, behauptet (S. Quaest. natur. II. 42.), daß es nur ein leeres, blos zur Bändigung roher Seelen erfundenes,

Mährchen sey, die Gottheit lenke den Blitz, und (Ep. 95.), daß sie mit einzelnen Menschen überhaupt nur zuweilen sich beschäftige (Dii sunt, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt, *interdum curiosi singulorum*). Antonin aber ist, so wie Epiktet (S. Arrian. Epict. I. 12. 14. III. 26.), vollkommen überzeugt, daß auch das Einzelne unter der Aufsicht der Gottheit stehe, und daß sie besonders auf Beförderung des Menschenwohls bedacht sey (II. 11. VII. 70. IX. 11. 27.), und wenn er also dennoch dies als bezweifelbar ausdrückt; so ist darin eben jener Zweck wieder unverkennbar, der Zweck nämlich, die Wahrheit einzuschärfen: daß es in der Moral keinen Unterschied machen könne, ob man eine besondere und noch immer fortdaurende, oder nur eine allgemeine Vorsehung anerkenne (VI. 44. IX. 28.).

§. 21.

Ungeachtet der ewigen Umwandlungen der Dinge wird die Welt noch immer erhalten, und sogar eben vermittelst dieser Umwandlungen selbst (§. 17.). Schon hieraus folgt, daß die Natur oder die Gottheit (§. 8.) es seyn müsse, der man diese Welterhaltung zuzuschreiben hat. Die Grundstoffe der Dinge setzen sich ja nicht von selbst zusammen. Es muß eine höhere Macht hinzukommen (§. 14. 15.). Wenn also ein Wesen in seine Grundstoffe wieder aufgelöst wird; so kann aus ihnen unmöglich von selbst ein neues sich

formen. Das aber ist aller Wesen Bestimmung, aufgelöst zu werden (XII. 21.). Und doch finden wir, daß die Arten und Geschlechter aller Wesen immer noch fortdauren, daß, wenn das eine von seiner Stelle in der Welt verschwunden ist, ihm ein anderes in der Reihe nachrücke. Ist das nicht ein Beweis, daß Gott dieselben Grundstoffe des aufgelößten Wesens (denn schaffen kann er ja doch keine neuen Grundstoffe §. 13.) immer wieder zur Bildung eines andern benutze, und auf diese Art die entstandene Lücke wieder ausfülle (z. B. VII. 23. 25. VIII. 6. 50. XII. 23.)?

Eben der Gott aber, der auf solche Weise die Welt und die verschiedenen Formen in derselben erhält, regiert auch alle Veränderungen in der Welt, mithin auch alle Schicksale der Menschen (II. 4. IV. 10. 29. V. 21. VI. 1. 42. X. 25.), und er regiert sie nach Gesetzen (V. 32. VI. 58.), die er selbst bey der Weltbildung bestimmt hat (II. 3. IV. 26. VII. 75.). Von ihm ist alles verordnet (VI. 36. X. 1. 25.), und zwar schon vom Anbeginn her verordnet worden (X. 5.). Ein zufälliges Ereigniß ist daher gar nicht einmal denkbar (II. 3.). Denn was wäre wohl ein solches Ereigniß? Etwas, das gar keinen Grund hätte, etwas, das von allen übrigen Veränderungen in der Welt getrennt wäre, und folglich gar nicht in diese Welt paßte. Muß aber nicht, wenn das Ganze bestehen soll, alles Einzelne sich auf den Zweck des Ganzen beziehen (vgl. §. 16.)?

Muß

Muß es nicht der Natur desselben gemäß (II. 3. V. 10. VIII. 15. XII. 23. 26.), und in so fern ihm heilsam und nothwendig zugleich seyn (II. 3. IV. 33. 45.)? Und da wir nun wirklich finden, daß das Ganze immer noch bestehet — was anders folgt daraus, als daß Gott alles Einzelne mit dem Zwecke des Ganzen in Uebereinstimmung bringe, oder mit einem andern Worte, alles Einzelne lenke und ordne? Auch leidet darunter das Individuum keinesweges. Jedes Ereigniß entspricht vielmehr auch der Natur des Individuums VII. 57. VIII. 46. X. 3. 25. XI. 20.); jedes ist nicht nur rechtmäßig (IV. 10.), sondern auch wohlthätig (III. 4. V. 8. X. 1. 20.); für jedes verdient Gott Preis und Verehrung (II. 13. VI. 16.).

Brucker glaubt, daß die spätern Stoiker diese Lehre von einer besondern, über alles Einzelne waltenden, göttlichen Vorsehung (S. auch I. 17.) zum Theil wohl von dem Christenthume entlehnt hätten (S. Histor. crit. philos. T. I. P. II. L. 2. c. 9.). Allein wie wäre das wahrscheinlich, wenn man erwägt, wie verächtlich auch diese spätern Stoiker von den Anhängern des Christenthums dachten (XI. 3. vgl. Arrian. Epict. II. 9. IV. 7.)? Man warf dieselben ja überhaupt fast durchgängig mit den ihres Empörungsgeistes und blinden Heidenhasses wegen allgemein verachteten Juden in Eine Klasse. Auch war jene Lehre ja älter, als das Christenthum. Beym Cicero allein, der doch noch 50 Jahre vor Christi Geburt lebte, und dessen Schriften unserm Antonin

wohl nicht unbekannt seyn konnten, finden sich unzählige Stellen, in denen die specielle Aufsicht Gottes über alle Angelegenheiten der Welt und der Menschheit ausdrücklich behauptet wird (S. z. B. de natur. deor. II. 2. 7. 30. 35. 51. 53. 59. 65. 66. Quaest. Tusc. I. 41. De legib. II. 7. 59. Orat. in Catilin. III. 8. 9.), und noch 500 Jahre früher lehrten Thales und Pythagoras (S. Diogen. Laërt. I. 36. VIII. 27. vgl. Cicero de legib. II. 11.) das nämliche, und — wie viele noch zwischen jenem und diesen beiden! Die Lehre hieng schon mit der uralten Idee der Weltseele (§. 19.) innigst zusammen.

§. 22.

Jene Begriffe von den vestbestimmten Gesetzen, nach denen die Welt regiert werde (§. 21.), führen uns nun auch zu den bekannten stoischen Lehrmeynungen, das Fatum oder sogenannte Schicksal betreffend (vgl. Cicero de divinat. I. 56). Antonins Raisonnement in dieser Hinsicht scheint folgendes zu seyn:

Veränderungen in der Welt sind ohne wirkende Kräfte (oder Ursachen) nicht denkbar. Einzelne Veränderungen setzen also auch einzelne wirkende Kräfte voraus.

Die materiellen Dinge, in denen und durch welche diese Kräfte wirken, sind einander coordinirt und subordinirt. Sie stehen mit einander in unzertrennlicher Verbindung, und machen zusammen genommen Ein Ganzes aus, welches wir die Welt nennen

(§. 16.). Die einzelnen Kräfte also, die in den materiellen Dingen und den mannigfaltigen Verhältnissen derselben ihren nächsten Grund haben, müssen eben jener Verbindung wegen, die sonst unmöglich bestehen könnte, sich gleichfalls ohne Ausnahme auf einander beziehen; sie müssen auf einen gemeinschaftlichen Zweck, den Zweck der Erhaltung des Ganzen, hinwirken (§. 21.), folglich durch ein gesetzliches Band mit einander verknüpft seyn, und zusammen genommen Eine Totalkraft bilden, die wir das Fatum nennen (V. 8. vgl. IV. 40. 45.). Daher finden wir denn auch wirklich, daß alle Veränderungen in der Welt gewissen unveränderlichen Regeln folgen (§. 17.).

Diese Totalkraft, sofern sie mit der Urkraft, ihrer höchsten Quelle, in Verbindung gedacht wird, ist die Gottheit (§. 12.) oder die Vorsehung (§. 20.) selbst; und in dieser Rücksicht kann allenfalls die Gottheit selbst das Fatum genannt werden (Hunc eumdem deum et fatum si dixeris, non mentieris. Nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa caussarum, ille est prima omnium caussa, ex qua ceterae pendent. SENEC. de benef. IV. 7.). Auch wir sagen deshalb z. B.: das Schicksal hat es beschlossen, hat es so gewollt u. s. f.; und wir verstehen darunter nichts als die Gottheit.

Sofern aber die Totalkraft von der Urkraft abgesondert gedacht wird, ist die Gottheit Urheberin des Fatums (II. 3. IX. 1.); denn von ihr rührt der

allgemeine systematische Zusammenhang der Dinge her, dessen Resultat das Fatum ist (vgl. Chrysipps Definition desselben beym Gellius VI. 2.). Auch werden von ihr alle einzelnen Kräfte so gelenkt, daß sie in den ganzen Nexus derselben oder in das Fatum sich fügen müssen (VIII. 35.).

Diese einzelnen Kräfte, sofern sie sämtlich sich auf einander beziehen, und zur Beförderung eines Universalzwecks mitwirken müssen, sind demnach als Theile des Fatums zu betrachten. Daher sagt Antonin (V. 24.), der sonst immer die Materie der wirkenden Kraft entgegen stellt (§. 12.), daß der Mensch (von Seiten seines Körpers) nur einen unbeträchtlichen Theil der ganzen harmonisch verbundenen Körperwelt (συμπάσης οὐσίας), und (von Seiten seiner Kraft, oder sofern er Ursache gewisser Erscheinungen ist), nur einen kleinen Theil des Fatums (εἱμαρμένης), das heißt, der Totalkraft des Universums ausmache. In eben der Rücksicht stellt auch Seneca (Q. N. II. 35.) den Blitz als einen Theil des Fatums dar.

Daß nun dieses Fatum keine blinde Nothwendigkeit in sich fasse, erhellet aus der Sache selbst. Es beruhet auf der ursprünglichen Anordnung der Gottheit, die alles in der Welt systematisch verknüpft hat, und setzt also in derselben eine Bestimmung nach Ideen voraus, oder ist ein sogenanntes fatum oculatum. Auch enthält es in Hinsicht auf die einzelnen Kräfte, aus deren allgemeinem Zusammenhange es besteht, nicht einmal unbedingte

Nothwendigkeit. Denn auch nach stoischer Vorstellungsart ist ja in dem Inbegriffe der Erscheinungen alles veränderlich (§. 17.), folglich seinem Daseyn nach bedingt. Jede Erscheinung erfordert eine Ursache, deren Nichtseyn also für sich immer noch möglich ist. Ja, Antonin behauptet sogar (VIII. 35.), daß der Gottheit etwas widerstehen und entgegenwirken könne, was sie deshalb herumlenken, der Kette der Nothwendigkeit beyordnen (κατατασσειν εις την ειμαρμενην), und zu einem Gliede derselben machen müsse. Man sieht hieraus, daß er im Einzelnen eine Art von Zufall in der Welt (der jedoch in anderer Absicht allerdings hinlänglich begründet sey) nicht gänzlich ausschließe, und eben so wenig den Mechanismus der Welt für vest genug halte, um keines weitern Auffehers zu bedürfen. Aber man sieht hier auch zugleich, daß er überzeugt sey, eine solche, einzeln betrachtet, gewissermassen zufällige Begebenheit erhalte von der Gottheit im Ganzen wieder das Gepräge der Nothwendigkeit (vgl. §. 43.). Er ist folglich dabey seinen Grundsätzen keineswegs untreu (II. 3. III. 11. VII. 31.). So lehrt auch Seneca (Q. N. II. 36 ff.), daß die Gottheit in der Reihe der Begebenheiten alles Einzelne an Bedingungen, und manches selbst an die Bedingung des Gebets, geknüpft habe, ohne daß deshalb im Ganzen hieraus etwas gegen das Fatum gefolgert werden könne, weil nämlich, mit Hinsicht auf den möglichen (nicht eben schlechter-

dings nothwendigen) Eintritt jener Bedingungen das Fatum selbst schon wieder berechnet sey. Eine blinde unbedingte Nothwendigkeit also findet nach diesem Systeme nicht Statt, und denkt man allein diese sich unter dem Fatum (S. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 280.); so läßt sichs erweisen, daß es von der Stoa verworfen worden. Antonin insbesondere stellt eine solche blinde unbedingte Nothwendigkeit (XII. 14.) nicht nur einem herrenlosen Ohngefähr, sondern auch einer milden Vorsehung entgegen, und da er nun für die letztere sich so entscheidend erklärt (§. 20.), und dennoch zugleich von einem Fatum redet; so ist es einleuchtend, daß er nur eine hypothetische Nothwendigkeit der Begebenheiten zugiebt, und das Gesetz der Caussalität, zufolge dessen sie sich ereignen, von der Gottheit, so, wie die Aufrechthaltung dieses Gesetzes, von der Vorsehung ableitet. Aus diesem Grunde scheint er auch jene unbedingte Nothwendigkeit, um die Verwechslung derselben mit der von ihm behaupteten hypothetischen Nothwendigkeit zu verhüten, absichtlich recht stark auszudrücken (ἀνάγκη εἱμαρμένη καὶ ἀπαράβατος τάξις), und Andere unterscheiden deshalb die necessitas von dem fatum, und sagen mit Recht, nur jene werde von der Stoa gelehrt (S. z. B. C. Meiners Histor. doctrinae de deo. p. 502. etc.). Daß aber eine solche Lehre gegründet sey, bedarf keines Erweises. Ohne diese Nothwendigkeit hörte die Natur auf, Natur zu seyn. Aller regelmäßige Zusammenhang

unter ihren Theilen wäre aufgehoben, und Physik wäre eine chimärische Wissenschaft.

§. 23.

Wenn man übrigens in der Lehre von dem Fatum, sofern man darunter den Context aller Weltkräfte versteht, und allein auf diesen Context, folglich auf das Universum Rücksicht nimmt, immer wieder auf die Behauptung einer unabänderlichen Nothwendigkeit stößt; so hat auch das seine hinlänglichen Gründe. Da nämlich die Welt die beste ist (§. 16.), mithin auch, wenn man wirklich soll sagen können, daß die Gottheit über sie wache, als die beste erhalten werden muß; so läßt es sich nicht denken, daß in der Oekonomie der Welt, so, wie in dem großen Spiele der Weltkräfte, jemals eine Abänderung nöthig seyn sollte. Wäre sie nöthig; so würde ja die Welt nicht die beste gewesen seyn, und die Gottheit würde in der Bildung der Welt nicht ihre höchste Vernunft bewiesen haben. Das Beste ist seiner Natur nach nur Eins, und nur etwas Unveränderliches. Das Weltbeste muß also auch jetzt noch der einzige fixe Punkt seyn, auf welchen alle Begebenheiten sich nothwendig beziehen, und selbst die Gottheit, wenn sie nicht einer Nachlässigkeit oder Uebereilung sich schuldig erklären will, muß es unmöglich finden, von ihrem ersten, in dieser Hinsicht entworfenen Plane abzuweichen. Was sie einmal verordnet hat, dabey muß sie beharren, und in so fern ist nun

sie selbst sogar dem Fatum unterworfen (S. SENEC. de benef. VI. 23. Sua diis in legem aeterna voluntas est. Statuerunt, quae non mutarent. Q. N. II. 36. Sapientis quoque viri sententiam negatis posse mutari. Quanto magis dei? *De provid.* c. 5. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel jussit). So, wie sie die Formen der Weltwesen, der Art nach, unverändert erhält, weil sie nur dadurch zu erkennen geben kann, daß gerade diese Formen in das System des Universums sich am besten fügten, so muß sie auch die Weltkräfte in eben der Richtung erhalten, die sie ihnen gleich anfangs ertheilte, weil sie nur dadurch beweiset, daß sie dieselbe zum Behuf eines dauerhaften Allgemeinwohls aufs genaueste berechnet habe. Sie darf eben so wenig die einmal beliebten dynamischen Verhältnisse zwischen Ursachen und Wirkungen wieder aufheben, als den einmal veranstalteten Zusammenhang der realen Dinge wieder zerreissen.

Aus dem allen also sieht man, daß der Begriff eines regelmäßig geordneten Ganzen die Quelle war, aus welcher die Lehre von dem Fatum abgeleitet wurde (vgl. §. 22.), und eben dieser Begriff vermittelte zugleich die Vereinigung derselben mit der Lehre von der Vorsehung. Wäre die Idee der Nothwendigkeit des gesammten Spiels der Weltkräfte für sich und unabhängig aufgestellt worden; so würde damit diese Lehre von der Vorsehung im Widerspruch gestanden haben. Man hätte sie gänzlich aufgeben müssen.

Denn wozu eine Vorsehung, wenn alles schon für sich absolut nothwendig erfolgt? Allein man deducirte jene Idee aus einer andern, die man noch höher hinaufrückte, nämlich aus der Idee der Regelmäßigkeit, und raisonnirte nun so: Alles Regelmäßige setzt einen Verstand voraus, der die Regel gedacht und gegeben hat (vgl. §. 3.), und alles, was regelmäßig wirkt, muß auch nothwendig auf eine bestimmte Art wirken, weil es sonst nicht an eine Regel der Wirksamkeit gebunden seyn würde. Regelmäßigkeit in der Composition des Weltalls deutet also auf eine oberste Intelligenz hin, von welcher alles nach einer Regel geordnet worden ist, und Regelmäßigkeit in den Wirkungen der Weltkräfte erfordert, weil diese wirksamen Kräfte, einzig sich selbst überlassen, von der Regel abweichen könnten (S. §. 22. VIII. 35.), den fortdauernden Einfluß eben jener obersten Intelligenz. Unter diesem Einflusse derselben wird also nun die Regelmäßigkeit in dem Weltlaufe erhalten, das heißt, alle Kräfte müssen nothwendig zu Einem Zwecke zusammenstimmen; sie werden von ihr dazu gezwungen, und von diesem Zwange kann sie um so weniger nachlassen, da sie wegen ihrer Erhabenheit über alle Möglichkeit des Irrthums von der einmal festgesetzten Regel nie eine Ausnahme machen darf, sondern alle Weltbegebenheiten dieser Regel unterordnen, oder, welches hier das nämliche ist, dem Fatalismus gemäß lenken und einrichten muß.

Was daher nun erfolgt, das erfolgt, weil es dem Weltbesten nur so und nicht anders angemessen ist, nach dem Gesetze der Nothwendigkeit (§. 21); und wollen, daß es um unsertwillen anders erfolgen möge, heißt deshalb nichts, als wollen, daß der Theil dem Ganzen vorgezogen, ja, sogar wollen, daß das Ganze zum Besten des Theils beschädigt werde. Dies aber ist um so thörichter, da das Wohl des Theils durchaus an dem des Ganzen hängt (II. 3. VI. 44. X. 6.), und nichts, was dem Universum schädlich ist, dem Individuum nutzen kann (V. 22. VI. 54.). Es läßt sich also, wenn eine weise Gottheit die Welt regieret, mit Sicherheit annehmen, daß alles, was nun wirklich einem einzelnen Menschen wiederfährt, ihm um eines höhern, sich auf das Universum beziehenden, wohlthätigen Zwecks willen wiederfahre (V. 8. VI. 45. XII. 23.). Auf der Willkühr des Menschen selbst durfte daher sein Schicksal nicht beruhen. Dadurch würde ja zugleich die Vereitlung sowohl, als die Beförderung jenes höhern Zwecks seiner Willkühr überlassen worden seyn. Es mußte vielmehr die Veranstaltung getroffen werden, daß er seinem Schicksale unmöglich entrinnen könne. Und dies ist denn auch in der That geschehen (VII. 46. XI. 6.). Weise ist er, wenn er nun freywillig sich unter diese Nothwendigkeit schmiegt (IV. 34. X. 28.), und auf solche Art nicht sowohl der Gottheit, von welcher diese Nothwendigkeit angeordnet ward, gehorcht, als vielmehr ihrer Anordnung

aus eignem Triebe beystimmt (S. SENEC. de provid. c. 5. Q. N. III. praef.).

„So giebt dann die Idee von einem nothwendigen Schicksale seiner Seele eine männliche Festigkeit, welche jedes Sträuben gegen unvermeidliche Zufälle als kindisch verschmäht, und schweigend duldet, was nicht zu ändern ist; sie mäßigt seinen unbegränzten Anspruch auf Glückseligkeit, und bereitet dadurch der Vernunft, welche denselben der Bedingung der Würdigkeit unterwirft, ihren Weg zu seinem Herzen; sie erleichtert jene erhabene Denkungsart, welche die Pflicht über alles achtet, und unter jedem Wechsel des Glücks, unter allem Ungemach, womit dieses Leben umringt ist, selbst unter Gefahren, welche die Vernichtung der sinnlichen Natur drohen, seine Persönlichkeit ungebeugt erhält“ (S. „üb. d. Idee der Alten v. d. Schicksal“ in Schillers Horen 1795. VIII. S. 78.). Aber sie lenkt auch seinen Blick von dem engen Kreise, in welchem sein Individuum sich bewegt, zu dem unendlich größern Kreise, in welchen jener nur eingreift, empor, und lehrt ihn einsehen, daß das Wohl des Ganzen nicht seinem kleinlichen Eigennutze aufgeopfert werden konnte (vgl. SIMPLIC. Epict. c. 78.).

§. 24.

Wie nun zufolge der Lehre von dem Fatum (§. 22. 23.) das Urtheil über die Uebel in der Welt, auf welche die Zweifler an einer göttlichen Vorsehung sich

so laut und nachdrücklich zu berufen pflegen, ausfallen werde, läßt sich schon zum voraus vermuthen.

Daß Gott nicht Urheber des Uebels seyn könne, ist einleuchtend; denn ihm ist die höchste Güte eigen, und nie kann er gezwungen werden, dieser Güte zu entsagen, und Unheil in der Welt zu stiften (§. 16. 19.). Schon dieser Umstand allein könnte uns zweifelhaft machen, ob es auch wohl richtig geredet sey, wenn wir des Uebels in der Welt erwähnen. Indessen reden wir nun einmal so. Es entsteht daher die Frage: Wo liegt der Grund dessen, was wir Uebel nennen?

Gott ist nur Weltbildner. Schöpfer des Weltstoffes ist er nicht (§. 13.). Wenn es nun also ihm selbst weder an Macht noch an Weisheit fehlte, und er doch unfähig war, manches zu verhüten oder zu verbessern — (11. 11.) was ist natürlicher, als den Grund davon in den wesentlichen Einschränkungen des Weltstoffes zu suchen (vgl. Kants Krit. d. r. Vern. S. 655.). Er konnte diese Einschränkungen nicht aufheben. Er mußte die Materie nehmen, wie sie war (Non potest artifex mutare materiam; haec passa est. Quaedam separari a quibusdam non possunt; cohaerent, individua sunt. Senec. de provid. l. c.). Nicht auf dem Künstler allein beruhet es, ein feines oder dauerhaftes Kunstwerk zu bereiten. Es kommt auch viel auf die Beschaffenheit der Masse an, die er bearbeitet. So schön und gut aber, als es der vorgefundene Stoff gestattete, hat Gott alles

gebildet (vgl. §. 16.). Das Unmögliche konnte nicht möglich gemacht werden (Ex iis naturis, quae erant, quod effici potuit, optime effectum est. Doceat ergo aliquis, potuisse melius. Sed nemo unquam docebit. Et si quis corrigere aliquid volet, aut deterius faciet, aut id, quod fieri non potuit, desiderabit. CICERO de N. D. II. 34.). Er selbst also ist in dieser Hinsicht vollkommen zu rechtfertigen.

Ausserdem mußten ja die nothwendigen Veränderungen (τὰ ἐπιγινόμενα), die sich bey seinen Bildungen einfanden (III. 2.), so, wie die nothwendigen Anhängsel seiner Produkte (τὰ ἐπιγενήματα), das heißt, diejenigen Merkmale derselben, die um anderer Merkmale willen nicht von ihnen zu trennen waren (VI. 36.), gleichfalls zugegeben werden. Sollten also auch diese unabwehrbaren Eigenschaften und jene nothwendigen Veränderungen seiner Produkte als Uebel zu betrachten seyn; so war er doch nicht unmittelbarer, sondern nur mittelbarer Urheber derselben. Sie erfolgten aus ursprünglich guten Anordnungen nach dem unverletzbaren Gesetze der Causalverbindung (κατ' ἐπακολούθησιν), und waren mithin durchaus unvermeidlich (VI. 36. VII. 75. IX. 28.). So kann z. B. mit einem zarten Gliederbau die Unverletzbarkeit desselben unmöglich bestehen. Eine Eigenschaft schließt die entgegen gesetzte Eigenschaft nothwendig aus. Sollte daher der menschliche Körper zart gegliedert seyn; so mußte er zugleich verletzbar gemacht werden (S. GELLIUS N. A. VI. 1. vgl. LEIBNIT.

Theodic. §. 209. etc.). „Ein gutes Messer ist kein anderes, als ein scharfes Messer in seiner Art. Das Messer also ist gut, weil es scharf ist; seine Güte besteht in seiner Schärfe. Ein stumpfes Messer ist schlecht, eben weil es stumpf ist. Welches von beyden aber wird, wenn es durch Unglück oder Unbedachtsamkeit in die Finger oder den Leib oder das Kleid oder eine kostbare Schilderey kommt, den größten Schaden anrichten? Wird nicht das schlechte wenig oder gar keinen Schaden thun, das gute aber tief hinein fahren, eben weil es gut ist? — Ein großer Strom ist besser, als ein kleiner Bach. Jener hat reiche Fischereyen, befördert die Handlung durch Schifffahrt. Der Bach thut keinen von diesen wichtigen Diensten. Die Vortheile des Flusses bestehen in seiner Größe. Dagegen aber thut auch der Bach keinen oder nur sehr geringen Schaden. Kein Schiff sinkt darauf nieder, kein Mensch verliert darin das Leben. Seine Ueberschwemmungen reichen nicht weiter, als einige Schritte von seinen Ufern. Der Fluß verschlingt Fahrzeuge, Reichthümer und Menschen, er überschwemmt ganze Gegenden, verheert Felder und Wohnungen. Der schreckliche Eisgang reißt Pfeiler und Brücken und Ufer hin, und alles, was er auf seinem Wege antrift" (S. Villaume v. Urspr. u. d. Absichten d. Uebels, Bd. 1. S. 84 f.). Zieht also nicht das Gute nothwendiger Weise auch manches sogenannte Uebel nach sich? Und kann Gott dieses Uebel vernichten, ohne zugleich jenes Gute zu zerstören? Hunger und

Durst sind unangenehme Empfindungen; aber wenn mich nicht hungert und dürstet, so ist es auch kein Vergnügen für mich, zu essen und zu trinken. Wie lange Hunger und Durst, so lange dieses Vergnügen (S. SIMPLIC. in Epict. Enchir. c. 1.). Mußten also nicht, wenn das letztere mir bereitet werden sollte, jene unangenehmen Empfindungen vorausgehen?

Wenn nun aber Gott das Uebel genehmigen mußte, weil es aus dem Guten resultirte, oder mit demselben unzertrennbar zusammen hieng; so war doch die Darstellung des Uebels sein Zweck nicht. Dieser Zweck war vielmehr nur auf das Gute gerichtet, und hätte er denselben nicht ungeachtet jenes Uebels erreichen können; so würde er, als ein weises und gütiges Wesen, die Weltbildung gar nicht unternommen haben. Allein er erreicht ihn allerdings. Ein alter Schriftsteller (Maximus Tyrius) erläutert dieses durch ein Beyspiel. Der Schmidt, sagt er, muß es zugeben, daß von dem gehämmerten glühenden Eisen Funken umhersprühen. Dies ist unvermeidlich. Es liegt in der Natur des Stoffs, den er bearbeitet. Sein Zweck aber ist es nicht. Dieser ist vielmehr die Produktion irgend eines mechanischen Werkzeugs, und den erreicht er, obgleich die Funken umhersprühen, ja, er erreicht ihn um so eher, weil ohne dies das Werkzeug nicht geglättet aus seinen Händen hervorgehen würde.

Aus diesem Beyspiele sieht man, welcher Gedanke den Weg zu dem Satze bahnte: das Uebel ist noth-

wendig, ist im Ganzen ein Gut, folglich genau genommen, gar kein Uebel. Das Ganze nämlich enthält nicht das Mindeste, was ihm nicht auch zuträglich seyn sollte (X. 6.). Jeder einzelne Theil mit allen seinen Veränderungen ist um des Ganzen willen da; also auch das sogenannte Uebel, das ihn trifft, muß um des Ganzen willen ihn treffen (II. 3. V. 8. VI. 45.). Nichts in der Natur ist unnütz. Alles, und wäre es auch noch so sehr gehaßt oder verachtet, muß einem höhern Zwecke dienen (VIII. 50). Alles ist Bestandtheil einer schönen und prachtvollen Welt (VI. 36.); und wer daher über irgend etwas der Art murren wollte, würde eben damit aus Reihe und Glied treten, und der Welt, deren Theil er selbst ist, und die er deshalb auch niemals tadeln sollte, abtrünnig werden (II. 16. IV. 29. VIII. 34. X. 25. XI. 20.). Er würde dem Menschen ähneln, welcher seinen Arzt höhnt, weil er ihm Blasenpflaster anlegt, weil er Vereiterung seiner Wunde befördert, weil er schneidet und brennet u. dgl. VI. 55.). Warum thut es der Arzt? Er will die Gesundheit des ganzen Körpers wiederherstellen, oder das Leben desselben retten. So ist denn auch der Gottheit Blick auf das Wohl des Ganzen geheftet, wenn sie dem Theile Schmerzen bereitet (III. 4. V. 8. vgl. SIMPLIC. libr. cit. c. 13.), und der Weise ruft daher aus: „Das Uebel muß zur Ausführung des großen Plans der Gottheit mitwirken (S. §. 23.). Es kann also im Grunde unmöglich ein Uebel seyn.“

Nach

Nach diesen Grundsätzen war es nun leicht, den Einwurf gegen die Providenz, der von der Duldung des moralischen Uebels und von dem Glück der Lasterhaften und dem Unglück der Tugendhaften hergenommen ist, abzulehnen (S. §. 43 — 46.).

D. Menschennatur.

§. 25.

Daß Antonin sich bey jeder Gelegenheit in seinem Verhältnisse zum Ganzen betrachte, haben wir in den vorigen Paragraphen (z. B. §. 3. 16. 21—24.) schon mehrmals wahrgenommen, und eben diese Ansicht giebt seinen mehresten Betrachtungen einen Charakter von Größe und Erhabenheit, der zur tiefsten Bewunderung gewaltsam hinreißt. Der Mensch ist ihm ein Theil (II. 4. VII. 19. X. 6. 7.), obzwar nur ein sehr kleiner Theil (II. 9. XII. 32.) des Universums. Dies ist der Standpunkt, von welchem sein Geist sich ins Unermeßliche emporschwingt; dies der Hauptgedanke, der über seine ganze Pflichtenlehre den feyerlichsten Glanz verbreitet (z. B. IV. 23. VI. 44.).

Wenn nun der Mensch ein Theil des Universums ist; so müssen die Elemente, aus denen er besteht, auch zugleich Elemente des Universums seyn (VIII. 18.). Und hier zeichnet er sich denn

vorzüglich durch die große Mannichfaltigkeit dieser Elemente aus (IV. 4). Sein Wesen ist eine Mischung von solchen Grundstoffen, die ihrer verschiedenen Natur wegen von einander divergiren, also eigentlich gar nicht zusammen gehören, sondern nur durch eine höhere Macht verbunden werden (XI. 20.). Allein auf eben dieser Verbindung sehr ungleichartiger Grundstoffe beruht der Vorzug seiner Natur (S. §. 14).

Wollen wir indeß von diesen einzelnen Ganzen genommen Rücksicht nehmen; so müssen wir sagen: der Mensch ist aus einem aktiven und einem passiven Theile zusammen gesetzt, oder, er besteht aus einer materiellen Substanz, mit einer wirkenden Kraft versehen (V. 13). Und da wir nun überhaupt alles Existirende nach eben dieser Regel eintheilen (§. 12.), und der Mensch von allem Existirenden ein Theil ist; so folgt, daß er das Passive in seiner Natur von der Urmaterie, das Aktive hingegen von der Urkraft oder der Weltseele habe (vgl. DIOGEN. Laërt. VII. 156. SENEC. Conf. ad Helv. c. 6. CICERO Somn. Scip. c. 3.), und mithin durch das erstere mit der Körperwelt, durch das letztere mit der Gottheit zusammenhange (IX 8. XII. 30.).

§. 26.

Der passive Theil der menschlichen Natur (§. 25.) ist der belebte Körper, also theils dasjenige,

was an dem Menschen gröbere Materie ist, und was wir überhaupt seinen Körper nennen, theils das, was wir als das Lebensprincip dieser gröbern Materie zu betrachten haben, und, weil es seiner feinern Substanz wegen den Sinnen entzogen ist, zum Unterschiede von dem Körper mit dem Worte Seele bezeichnen (II. 2. III. 16. IX. 36.).

Von dem Körper des Menschen redet Antonin, wie wir auch aus diesen angeführten Stellen sehen (vgl. III. 3. VIII. 21. 37.), gleich den mehresten ältern Weltweisen (S. z. B. Plato in. Phaed. Tom. I. p. 150, ex edit. Bipont.), besonders denen von der stoischen Schule, sehr verächtlich. Und dies ist auch leicht erklärbar. In eben dem Grade, in welchem der Geist sich durch Weisheit und Tugend ausgebildet, und das Bewußtseyn seines Ranges in einer höhern Ordnung der Dinge zu anhaltender Lebhaftigkeit erhoben hat, gewinnt er auch an innerer Energie. Voll von dem Gefühle seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit reißt er gleichsam von dem Körper sich los, stellt ihn vor sich hin, und fragt: Was bist du gegen mich? Einige Philosophen, vorzüglich die Cyniker, giengen freylich in dieser Verachtung des Körpers zu weit; allein da der erste Grund davon in ihren enthusiastischen Begriffen von der Würde der sittlichen Natur des Menschen enthalten war; so hatte, besonders, wenn die Beobachtung eines durch Ueppigkeit sich entnervenden Volks noch hinzukam, diese Ausschweifung doch immer etwas

Verzeihliches an sich. Antonin indeß macht sich derselben doch weniger schuldig, als irgend ein Anderer. Er verachtet den Körper nur in Vergleichung mit dem Geiste und dessen edlerer Natur, und nur zum Behuf eines sittlich guten Verhaltens unter allen den Zufällen, die den Körper treffen können. Sobald er ihn aber als das Organ oder den Spiegel des Geistes betrachtet; so weiß er, daß er nicht nur für die Erhaltung (XII. 3.), sondern selbst für die äussere Cultur desselben (VII. 24. 60.) zu sorgen habe. Er erscheint also hier zugleich als Staatsmann.

Von der Seele urtheilt er so, wie es zu seiner Zeit zu erwarten war. „Die Phantasie, welche während der Minderjährigkeit der Philosophie in dem Gebiete derselben die erste Rolle zu spielen hatte, war bey der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper mehr, als bey irgend einem andern Gegenstande, sich selbst überlassen. Unter den Prädikaten, welche durch die innere Anschauung vorstellbar sind, kann durchaus nichts Beharrliches im Raume, und folglich auch kein Bild vorkommen, worunter das vorstellende Subjekt (auch dann, wenn sich dasselbe nicht von allen Prädikaten des innern Sinnes unterscheiden müßte) sich selbst anzuschauen vermöchte. Und doch war ein solches Bild bey fortgesetzter Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen Seele und Körper der philosophirenden Vernunft, bevor sie einen schon sehr beträchtlichen Grad von Entwicklung

erreicht hatte, eben so unentbehrlich, als unvermeidlich. Es mußte dasselbe also von der Phantasie erzeugt werden, während das Bild des Körpers in der äussern Anschauung gegeben war. Nach dieser Voraussetzung scheint die Vorstellung des personificirten Lebens — mit Zügen ausgemahlt, welche sich der Phantasie an dem so auffallenden Unterschiede zwischen einem belebten und leblosen Körper häufig darbieten mußten — das älteste und allgemeinste Bild abgegeben zu haben, worunter sich die vorstellende Substanz der jugendlichen Einbildungskraft des menschlichen Geistes dargestellt hat. Der Anblick eines Leichnams mußte über den undeutlich gedachten Unterschied zwischen Seele und Körper ein plötzliches und blendendes Licht verbreiten. Was dieser Anblick von dem ehemaligen Menschen gewahr werden ließ, war der Körper, was er vermissen, so stark vermissen ließ, war das Leben, das von ihm gewichen war — die Seele. — Bey jedem Fortschritte der Vernunft, die sich in gleichem Verhältnisse mit der Cultur und Muse des gesellschaftlichen Lebens entwickelte, wurde die Phantasie genöthigt, an dem erwähnten Bilde etwas zu verändern, widersprechende Züge hinweg zu streichen, und fehlende hinzuzusetzen. Es geschah lediglich zur Befriedigung der Vernunft, welche für das hypostasirte Leben ein bestimmtes Subjekt vermißte und verlangte, daß die Phantasie unter ihrem reichen Vorrathe nach einem Bilde suchte, welches allenfalls

das Subſtratum der lebendigen Kräfte des Menſchen abgeben könnte. So viel mußte ſie den Forderungen der Vernunft einräumen, daß dieſes Subſtratum unſichtbar ſeyn mußte, weil es von dem Leibe verſchieden ſeyn ſollte. Aber ſo weit hatte ſelbſt die Vernunft ihre Forderungen noch nicht getrieben, daß das Vermißte auſſerhalb der geſammten Sinnenwelt aufgeſucht werden müßte. Die Phantaſie ſuchte und fand alſo an dem einzigen damals bekannten unſichtbaren Körper — der Luft — das verlangte Bild; und ſo wurde das Subjekt des Lebens (anima, ψυχη) zum unſichtbaren nur durch ſeine Wirkungen erſcheinenden Körper, zur luftartigen Subſtanz (ſpiritus, πνευμα)“ (S. C. L. Reinholds Briefe üb. d. Kant. Philoſophie, Bd. I. S. 269. ff.). Hierzu kamen jedoch noch zwey Gründe, wodurch dieſe Vorſtellungsart begünſtigt, und zu einer ſehr gangbaren Meynung (S. Diogen. Laërt. VII. 156. VIII. 28. Plutarch. de plac. phil. IV. 3. Tertullian. de anim. c. 5.) erhoben wurde. Erſtens nämlich ſchrieb man aus natürlichen Urſachen der Luft die Kraft zu, ſich ſelbſt zu bewegen (S. z. B. Senec. Q. N. V. 1. 5.). Eben dieſe Kraft aber fand man auch in der Seele (S. §. 7.). Was war alſo leichter, als der Schluß: die Seele muß von luftartiger Natur ſeyn? So lange die Seele dem Körper beywohnt, werden alle Theile deſſelben zuſammen gehalten. Sobald ſie ſich von ihm geſchieden hat, fangen auch dieſe Theile an, zu zerfallen und

aufgelöset zu werden. Da nun die Luft ein Continuum ist, und da man glaubte, daß sie eben dadurch, verbunden mit ihrer innern Kraft, die Körper als bestehende Ganze erhalte — was war auch in dieser Hinsicht wieder natürlicher, als eben jener Schluß (Esse unitatem in aëre, vel ex hoc intelligi potest, quod corpora nostra inter se cohaerent. Quid enim est, quod tenet ea, quam spiritus? Quid est aliud, quo animus noster agitetur? Quis est illi motus, nisi intensio? Quae intensio, nisi ex unitate? Quae unitas, nisi haec esset in aëre. — SENECA L. c. II. 6.)? Zum andern bemerkte man schon sehr frühzeitig, daß die Ernährung eines Körpers nur durch Hinzukunft solcher Theile, die ihm selbst analog sind, befördert werde, und daß daher auch alles, was vegetirenden Körpern nahrhaft seyn soll, dergleichen ihnen gleichartige Theile in sich fassen müsse (Scimus, similibus similia nutriri. MACROB. Saturnal. VII. 5.). Von der Natur dessen, wodurch ein Wesen unterhalten wird, glaubte man also auch auf die Natur dieses Wesens selbst schließen zu können. Und da fand man denn nun, daß mit dem Athemsvermögen des Menschen auch sein Leben dahin sey. Wir athmen Luft, und Luft also war es, wodurch das Subjekt des Lebens unterhalten zu werden schien. Auch dies mußte folglich jenen Schluß wieder herbeyführen.

Nach diesen Bemerkungen ist es erklärbar, warum auch Antonin dieselben Begriffe von der Seele hat.

Sie ist ihm von luftiger Natur (II. 2. VI. 15.), und eben deshalb unsichtbar (XII. 28.). Er nennt sie daher (πνεῦμα) spiritus (II. 2. IV. 3.), oder, um den Werth derselben verkleinert darzustellen, im Diminutiv (πνευμάτιον — XII. 3.), und daß er darunter nichts, als Luft verstehe, sieht man aus andern Stellen (IX. 2. vgl. X. 7.), wo das Wort ausdrücklich in dieser Bedeutung vorkommt. Er sagt, daß dieser (geistige) Theil der menschlichen Natur aus seiner eigenen Quelle entspringe (IV. 4.), und von einem Zustande zum andern übergehe (IX. 36.), weil er durch Athmen unterhalten werde, jetzt ausgehaucht, dann wieder eingeathmet sey (II. 2.), und endlich ganz wieder zu seiner Quelle, der Luft, zurückkehre (VI. 15. X. 7.). Er verräth deswegen auch (XII. 24.) die Meynung, nach welcher die Seele sich mit dem Menschen erst nach seiner Geburt vereinigt, weil er nämlich dann erst in die Luft tritt, und zu athmen anfängt. Uebrigens aber hält er die Seele für das Princip des Lebens und der Bewegung (II. 2. vgl. mit VI. 15. u. X. 33.); daher auch das: nicht lebenssüchtig (ἀ φιλοψυχητέον) seyn (VII. 46.); daher in der Uebersetzung das Wort Lebensgeist (für πνεῦμα), wobey man sich nichts, als die belebende Seele nach Antonins Vorstellungsart, also nicht etwa dasjenige denken darf, was die Neuern Nervenkraft oder Seelenorgan nennen.

Ein Umstand indeß kommt noch hinzu. Antonin erklärt nicht blos die Seele für luftartig, sondern

auch für eine Ausdünstung des Bluts (V. 33. VI. 15.). Dies hat seinen Grund vielleicht darin, weil man bemerkte, daß der Verlust des Blutes zugleich den Verlust des Lebens nach sich ziehe. Einige, z. B. Critias (S. ARISTOTEL. de anim. I. 2.) und Empedokles (S. CICERO Quaest. Tusc. I. 19. 20.), hielten daher das Blut selbst für die Seele. Allein Antonin nimmt hier, um seiner ersten Meynung nicht untreu zu werden, lieber blos auf die Ausdünstung des Bluts Rücksicht. Denn Dünste sind luftartig, und nun also konnte jene Erscheinung auch so erklärt werden: Mit dem Blute werden dem Menschen zugleich die Dünste desselben entzogen; und dies eigentlich ist die Ursache seines Lebensverlustes. Ausserdem ward auf diese Weise auch noch eine andere Erscheinung begreiflich, nämlich die Lebenswärme und die Todeskälte (vgl. CICERO de N. D. II. 9.). Nur was warm ist, dünstet aus. Wenn also das Blut des Menschen erkaltet; so wird die Ausdünstung desselben, und mit ihr das Leben aufgehoben. Der Greis ist kälterer Natur, als der Jüngling. Ein Beweis, dachte man, daß des Erstern Seele ihrem Untergange sich nähert. Solche Beobachtungen pflegten stets den Gang des Raisonnements zu leiten. — Endlich erkennt man hieraus zugleich, theils, warum man behauptete, daß der Lebensgeist im Herzen erzeugt werde, und nachher sich über alle Organe des Körpers verbreite (S. §. 8.), theils, warum er auch feurige oder warme Luft

(πνευμα πυρωδες oder ἐνθερμον) genannt wurde (S. PLUTARCH. de plac. phil. IV. 3. DIOGEN. Laërt. VII. 157. vgl. K. Sprengels Geschichte der Arzneykunde, Bd. I. S. 311. 324.).

Daß übrigens Antonin die Seele, sofern sie den Körper belebt, zu dem passiven Theile der menschlichen Natur ziehe, ist offenbar. Er schreibt dem Körper, für sich betrachtet, die Sinne oder die sinnlichen Gliedmaßen, und der Seele, die ihn belebt, blos das Afficirtwerden vermittelst der Sinne, und die Triebe oder Leidenschaften zu, durch welche die Macht der Sinnlichkeit, ohne von der Vernunft geleitet oder eingeschränkt zu seyn, sich ankündigt (III. 16. VII. 55.). Er stellt also in dieser Hinsicht den Menschen blos als thierisches Wesen dar, und behauptet, daß er, als solches, nur marionettenmäßig umhergezerrt werde, folglich nicht etwan unabhängig wirke, sondern sich blos leidend verhalte, und auf diese Art höchstens nur als ein Halbmensch zu betrachten sey.

§. 27.

Der aktive Theil der menschlichen Natur (§. 25.) ist allein die Seele, sofern sie mit Vernunftfähigkeit ausgerüstet ist (S. z. B. VI. 32. IX. 7. 10. 16). Man hat daher die Seele überhaupt von der vernünftigen insbesondere (V. 11. VI. 14. IX. 9.), so, wie die vernunftlosen Thiere von den Menschen, als vernunftfähigen Wesen (IX. 8. XII. 30.), zu unter-

scheiden. Die Seele überhaupt, also auch die der Thiere, ist nur das Princip des Lebens, aber nicht das Princip einer nach überdachten Regeln geordneten freyen Thätigkeit (§. 26.). In dem Besitze des letztern befindet sich nur der Mensch, und eben hierdurch wird er also über das ganze Thiergeschlecht erhoben (S. z. B. Arrian. Epict. II 8. III. 1. Senec. ep. 76.).

Will man nun die eigentliche Natur einer Art von Wesen angeben; so darf man nicht etwa diejenigen Bestimmungen derselben, die sie mit andern Arten gemein hat, namhaft machen. Denn auf diese Weise würde man sie mit andern Arten in Eine Klasse geworfen, und nichts weniger als ihre specifische Natur dargestellt haben. Man muß vielmehr die Merkmale anzeigen, wodurch sie sich von allen andern Arten unterscheidet. Die Natur eines Insekts z. B. hätte man ja noch gar nicht bestimmt, wenn man sagte: Ein Insekt ist ein lebendiges Wesen, das sich nähret und fortpflanzet. Dies kann auch von allen andern Thieren, von Fischen, Vögeln, Amphibien u. s. w. und selbst von dem Menschen gesagt werden. Sogar alsdann, wenn man bemerkt, ein Insekt habe, anstatt des Blutes bey andern Thieren einen weissen Saft, ist die eigentliche Natur desselben noch nicht kenntlich gemacht; denn dieses Merkmal ist ihm mit dem Gewürme gemeinschaftlich. Es muß daher auf die gegliederten Fühlhörner am Kopfe des Insekts, auf die Zahl seiner Füße, kurz, auf das,

was ihm eigenthümlich ist, hingewiesen werden, und nur dann hat man die Frage, die besondere Natur desselben betreffend, richtig beantwortet. Dem zufolge ist also auch in der Bestimmung der Natur des Menschen nicht etwa nur vorzüglich, sondern ganz allein auf dasjenige, was ihn von andern Wesen unterscheidet, oder ihn eigentlich zu einem Menschen macht, Rücksicht zu nehmen (vgl. X. 38. XII. 3.).

Dies, glaube ich, ist der Gedanke, welcher der ganzen stoischen Moral zum Grunde liegt, und ihr sowohl ihre Strenge, als ihre Erhabenheit verleiht (S. §. 32 f.). Eben dies aber veranlaßt nun auch die Bemerkung, daß der Mensch, als solcher, aus drey Theilen bestehe, nämlich aus einem Körper, einer (belebenden) Seele, und aus einer regierenden oder königlichen Kraft (ἡγεμονικόν), die auch wohl (νοῦς) Verstand (II. 2. III. 16. XII. 3.), oder überhaupt die Denkkraft, die denkende Seele (διάνοια) genannt wird (z. B. IV. 3. VI. 32. VIII. 48.).

Es scheint jedoch nicht, als wenn Antonin durch diese Aeusserung die platonische Vorstellungsart, nach welcher die menschliche Seele in eine vernünftige und eine unvernünftige oder blos empfindende eingetheilt ward, begünstigen wolle, obgleich er sonst wohl aus Plato manches entlehnet. Denn die vernünftige Seele ist ihm keinesweges, wie diesem, schon vor dem Körper da gewesen, und eben so wenig

von ganz anderer Natur, als die empfindende Seele. Er redet vielmehr weit öfter nur von zwey Bestandtheilen des Menschen, von Körper und Seele (IV. 41. VI. 25. 29. 32. VII. 16. X. 38. XI. 3. XII. 7.), und, wie es nicht nur aus den mehresten dieser angeführten, sondern auch noch aus vielen andern Stellen (z. B. IV. 3. V. 19. 36. VI. 52. VII. 16. 63. VIII. 29. 45. X. 1. XI. 12. 16.) erhellet, von der Seele schlechthin, wie von der vernünftigen (vgl. §. 25.). Ein Beweis, daß er der Vernunft kein eigenes, abgesondertes Substrat gebe (S. VII. 64.), sondern sie nur für eine höhere Kraft halte, die der belebenden Seele des Menschen beywohne, und die, weil sie ihn ganz eigentlich, als Menschen, charakterisire, und vor den Thieren auszeichne, ihrer vorzüglichen Wichtigkeit wegen in der Aufzählung der Bestandtheile seines Wesens insbesondere namhaft zu machen sey.

Das Letztere schien überdies um so schicklicher, da der Mensch, abgesehen von dem, was er mit unorganischen Körpern gemein hat, theils als ein organisirtes, theils als ein animalisches, theils endlich als ein vernünftiges Wesen zu betrachten ist (X. 2. vgl. VIII. 41.). Vermöge seiner organischen Natur ist er mit dem Pflanzenreiche verbunden; die animalische ist ihm mit den Thieren gemeinschaftlich; durch die vernünftige aber wird er zur Gottheit hinauf gerückt. Sein Körper ist ein Theil des Weltstoffes, seine Seele über-

haupt rührt von der Gottheit her, nur in so fern diese das Urprincip alles Lebens ist; allein die Seele mit der hinzugekommenen Bestimmung der Vernunft ist ein Theil und Ausfluß der Gottheit, sofern sie die vernünftige Weltseele, das heißt, sofern sie das ist, was die Gottheit eigentlich ehrwürdig macht (II. 4. V. 27. VIII. 7. XII. 26.). Vermittelst seiner vernünftigen Seele steht er also mit der Gottheit in engster Verbindung (II. 12.); sie ist etwas Göttliches (II. 1. vgl. CICERO Q. T. I. 29. V. 13.); ja, man kann sie sogar geradezu seinen Gott nennen (III. 5. 16. V. 10. XII. 26.): denn sie ist der innere Genius, der eben sowohl alles an dem Menschen regiert, als alles in der Welt von Gott regiert wird (II. 13. 17. III. 3. 6. 7. 16. V. 21. 27. VII. 60. 64. XII. 3. 19. vgl. SENEC. ep. 31. 102. CICERO de divinat. I. 24. 25. MACROB. in Somn. Scip. II. 12.). Kurz, der Mensch wächst, empfindet, und denkt (S. MACROB. lib. cit. I. 14.). Auf diese dreyfache Rücksicht, in welcher man ihn zu betrachten hat, ließe sich allerdings jene Eintheilung gründen. Man sah indeß doch dabey nur auf die verschiedenen Kräfte desselben, und diese setzen nicht nothwendig eben so viele verschiedene Theile voraus. Antonin scheint dieses, wie aus dem Vorigen zu schließen ist, keinesweges übersehen zu haben.

§. 28.

Jener vernünftigen Natur des Menschen (§. 27.) schreibt er nun (VII. 55.) namentlich drey besondere Eigenschaften zu.

Erstlich leitet er aus ihr seinen vorzüglichen Hang zur Geselligkeit her, und stellt deshalb auch sehr oft (z. B. V. 29. VII. 64. 68. 72. X. 2. XII. 30.) Vernunft und Geselligkeit nicht nur neben einander auf, sondern behauptet zugleich ausdrücklich, daß, wo jene sey, auch diese Statt finden müsse, weil höhere Vollkommenheit allemal auch von einem lebhaftern und extensiv größern Triebe zur Geselligkeit begleitet werde (IX. 9.).

Warum er zur Erklärung dieses Triebes auf das tiefe, von erster Kindheit an wahrgenommene, Gefühl mannichfaltigerer Bedürfnisse, deren Befriedigung nur in der Gesellschaft möglich ist, nicht Rücksicht nehme, ist leicht einzusehen. Er war ein Stoiker, der es für Pflicht hielt, seine Bedürfnisse zu beschränken, und diese Pflicht erfüllen gelernt hatte (S. z. B. I. 5. 6. 16.). Kaum konnte daher dieser Erklärungsgrund jenes Triebes ihm einfallen. Ueberzeugt von dem hohen Berufe des Menschen, für das Wohl seiner Mitmenschen auf die uneigennützigste Weise zu wirken, und eingedenk der Wahrheit, daß diese Wirkungsart nur von der Vernunft abhange, so, wie denn überhaupt auch nur durch sie jener Ruf an ihn ergehe, glaubte er seinen Hang zur Geselligkeit aus keiner andern Quelle, als aus einem geheimen Drange

eben dieser Vernunft, und aus der unverkennbaren, ihr überall in gleichem Grade anklebenden, Würde derselben herleiten zu können.

Vernunft, dachte er, ist allenthalben dieselbe. Sie giebt dem Einen, wie dem Andern, denselben Rang in der Reihe der Dinge. Alle übrige Wesen in der Welt sind einander untergeordnet. Unedlere sind immer wieder um der Edlern willen da. Wesen aber, denen Vernunft zu Theil ward, sind in dieser Hinsicht von gleichem Adel. Das Eine ist mit dem Andern verwandt (II. 1. III. 4. XII. 26.). In dem Reiche der Vernunft also gilt keine Subordination; alles ist einander coordinirt (V. 16. VI. 23.), und was heißt das anders, als: hier ist alles zur Geselligkeit bestimmt (VII. 13.)? Ausserdem giebt es ja auch nur Eine Vernunft. Es muß folglich auch nur Eine Wahrheit geben. Ein Gedanke, der überhaupt das unauslöschbare Gepräge der Wahrheit an sich trägt, muß in das System jeder vernünftigen Seele passen, wenn sie nur wirklich ihre Vernunftkraft braucht, und gehörig ausgebildet hat. Angenehm zwar kann mir etwas seyn, was einem Andern nicht angenehm ist (VI. 51. VIII. 43.). Dies hat seinen Grund in der Verschiedenheit unserer, natürlichen oder erworbenen, sinnlichen Neigungen, und deren Gewalt ist allerdings so groß, daß, wenn der Andere in einem solchen Falle sich auch noch so sehr anstrengen wollte, er dennoch nicht mit Aufrichtigkeit würde sagen können, es

es sey auch ihm angenehm. Das Wahre aber, so, wie Erkenntniß überhaupt, ist allgemein mittheilbar (vgl. Kants Krit. d. Urth. S. 27 f.). Es hat unter allen denkenden Wesen gleiche Gültigkeit, und kann unmöglich an einem andern Orte oder zu einer andern Zeit Irrthum seyn. Mit der Vernunft also schlingt sich auch die Wahrheit durch das Menschengeschlecht fort. Müssen demnach nicht einzelne Menschen, weil sie dieselbige Vernunft haben, und in dieser Hinsicht zu derselbigen Wahrheit sich hingezogen fühlen, einander angenähert werden? So verhält sichs auch mit dem Gesetze. Es giebt nur Ein Gesetz, weil es nur Eine Vernunft giebt. Was hier wahrhaft recht und gut ist, muß es auch anderwärts seyn; denn was recht und gut ist, das ist vernunftmäßig, und das Vernunftmäßige steht bey allen vernünftigen Wesen in demselben Preise. Muß also nicht die Einheit des Gesetzes, welches durch die ihnen allen gemeinschaftliche Vernunft aufgestellt wird, sie von neuem, wie mit Einem heiligen Bande, zusammen ziehen (vgl. Diogen. Laërt. VII. 88. Cicero de N. D. II. 31. de legib. I. 8. 12. de finib. II. 14.)? Müssen sie nicht alle, da sie zu Einem schimmernden Ziele, zur Vollkommenheit, streben, auch Eine Laufbahn betreten? Wesen, die etwas mit einander gemein haben, neigen sich ja zu einander hin (IX. 9.). Und die Menschen, denen die Vernunft gemein ist, sollten sich nicht zu einander hinneigen (IV. 4. VII. 9.)?

Zweytens bemerkt Antonin in derselben Stelle (VII. 55.), daß die vernünftige Seele alle Reizungen der Sinnlichkeit überwältige, und eben dadurch ihren rechtlich gegründeten Vorzug vor der thierischen Natur offenbare. Sie allein, sagt er, ist bestimmt, alles zu ihrem Zwecke zu gebrauchen; denn sie allein ist dazu fähig. Alles, was zur Sinnenwelt gehört, weiß nichts von sich selbst, urtheilt nicht über sich selbst, und kann folglich auch sich selbst nicht bestimmen. Die Vernunft also muß über alles das Urtheil fällen (IX. 15.), alles zweckmäßig benutzen (V. 21. VII. 68. VIII. 35.); ohne sie würde alles in todter Ruhe seyn (X. 38.). Sie ist daher schon vermöge ihrer Natur als Richterin und Herrscherin zu betrachten, und muß sich auch stets als solche darstellen (IV. 49. V. 26. VIII. 43.). Ihrem Urtheile und ihrer Anordnung ist die ganze leblose Welt und das ganze Reich der Thierheit unterworfen (vgl. Diogen. Laërt. VII. 122. Arrian. Epict. II. 8. 23.). Nichts ist auffer ihr da, wodurch sie bestimmt werden könnte; sie bestimmt allein sich selbst (V. 19. VI. 8. XI. 1.), ist wesentlich unbezwingbar.

Daß hier die Vernunft in ihrem reinen praktischen Gebrauche vorgestellt werde, bedarf keiner Erinnerung. Man sieht hier indeß auch schon gleich, daß Antonin die Schranken, welche der Vernunft des Menschen, als eines zum Theil sinnlichen Wesens, gesetzt sind, gänzlich übersehe. Er betrachtet jenen reinen praktischen Vernunftgebrauch geradezu

als in der Natureinrichtung des Menschen (ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ) gegründet, redet daher auch nur von Selbstbestimmung, nicht von Bestimmbarkeit, und glaubt, daß nur jene den Menschen charakterisire. Wodurch diese einseitige Ansicht der menschlichen Vernunft veranlaßt werde, ist schon (§. 27.) bemerkt worden (vgl. §. 32.).

Drittens endlich, fügt er hinzu, ist sie auch über Trug und Täuschung erhaben, das heißt (wie aus andern Stellen ersichtlich wird), nicht sowohl, frey von allen theoretischen, als vielmehr von praktischen Irrthümern. Denn wenn es ihr auch an Scharfsinn fehlt; so ist sie doch immer noch fähig, Tugend von Untugend genau zu unterscheiden, und der erstern Treue zu halten (V. 5.). Sie kann jeden Gegenstand aus dem richtigsten Gesichtspunkte betrachten (VIII. 29.), kann den Werth desselben mit Gewißheit bestimmen (VI. 3. 13.), und dadurch, daß sie sich eine, seiner wahren Natur entsprechende, Definition von ihm bildet, ein wichtiges Beförderungsmittel eines guten Sinnes und Verhaltens bereiten (III. 11.). Es steht in ihrer Gewalt, auf solche Weise jederzeit und überall ihre gegenwärtige Gedankenreihe sorgfältig anzuordnen, damit nichts Unerweisliches mit unterschlüpfe (VII. 54.), und durch Beherrschung der Einbildungskraft und Vorsichtigkeit im Urtheil sich vor jeder, ihrer Tugend nachtheiligen, Verwirrung der Begriffe zu sichern (IV. 49. VII. 2.). Und in der Ausübung dieser Gewalt kann sie durch nichts

verhindert werden (VII. 68. IX. 1. XII. 22. 25.), so lange nur ihre natürliche Kraft nicht dahin geschwunden ist (III. 1.).

Hier also schreibt Antonin der Vernunft dieselbe Eigenschaft zu, die bekanntlich von den übrigen Stoikern als ein Merkmal ihres Weisen angegeben ward. In der Sache selbst macht dies freylich keinen Unterschied. Denn die Vernunft in ihrer höchsten und reinsten Wirksamkeit, worin sie hier dargestellt wird, ist nichts anders, als Weisheit. Darin indeß hat Antonins Ausdruck den Vorzug, daß er weniger Paradoxie verräth, und weniger mißgedeutet werden kann. Es wird dadurch jede Rücksicht auf die sinnliche Natur des Menschen geradezu ausgeschlossen, da im Gegentheil, wenn das Ideal der Weisheit personificirt, und in einem ächten Stoiker als realisirt vorgestellt wird, man sich des Gedankens an den ganzen Menschen nicht erwehren kann, und deshalb erstaunt die Frage aufwirft: Wie kann der Mensch ein solcher Weiser seyn? Antonins Phantasie ist weniger glühend. Nirgends mahlt er das Bild dieses Weisen aus. Still und vest hält er sich an bloßem Raisonnement. Er denkt, anstatt zu dichten, und dadurch, daß er der vernünftigen Seele überhaupt die Prädikate giebt, welche sonst dem stoischen Weisen gegeben werden, verwischt er zugleich von seinem Vortrage den Anstrich des moralischen Stolzes, und stellt die Forderungen der Sittlichkeit mehr in ihrer Allgemeingültigkeit dar.

Aufferdem unterscheidet er sich auch hierin, daß er nicht, gleich andern Stoikern, eine so enthusiastische Sprache führt, und behauptet, der Mensch könne sich zu einem solchen Grade der Vollkommenheit emporschwingen, daß er nie einem irrigen Satze Beyfall gebe, und also auch nie seine Meynung ändern dürfe (S. Diogen. Laërt. VII. 121. Cicero Q. A. I. 11.). Er gesteht vielmehr ausdrücklich die allgemeine Wandelbarkeit der Menschen in ihren Beyfallsäusserungen zu (V. 10.), erklärt es für Pflicht, seine Meynung zu ändern, wenn Andere uns (moralisch gültige) Gründe dazu angeben (IV. 12.), bemerkt, daß man dabey immer noch seine Freyheit behaupte (VIII. 16.), und faßt deshalb auch selbst den Entschluß, auf solche Art sich stets als wahrheitsliebend anzukündigen (VI. 21.). Eben hieraus läßt sich also schließen, daß er unter jener Erhabenheit der vernünftigen Seele über Trug und Täuschung nur eine Erhabenheit über solche irrige Vorstellungen, welche ein gesetzwidriges Verhalten begründen, andeuten wolle. Die Behauptung hängt folglich mit seiner tiefen Ueberzeugung von der ausnahmlosen Möglichkeit der Ausübung des Guten innigst zusammen (vgl. §. 39.).

§. 29.

Daß er nun aber, indem er jene Kennzeichen einer vernünftigen Seele (§. 28.) aufzählt, die Vernunft nicht als bloßes Vermögen, sondern als eine entwickelte, regelmäßig ausgebildete, und den Willen

durch sich selbst bestimmende Kraft betrachte, erhellet auch daraus, weil er in eben dieser Seele anderwärts (VII. 16.) die Quelle der Gemüthsbewegungen findet. Hierdurch würde er mit sich selbst in Widerspruch verwickelt, wenn nicht diese Bemerkung ihn wieder, einigermaßen wenigstens, rechtfertigen könnte. Ueberdies aber ist hier auch folgendes noch hinzuzufügen:

In jener angeführten Stelle (VII. 16.) redet er von der regierenden Kraft in dem Menschen (ἡγεμονικὸν), da er hingegen in der vorher (§. 28.) angeführten (VII. 55.) von der Vernunft (λόγος) redete. Beydes wird freylich der Regel nach für durchaus gleichbedeutend genommen. Allein es scheint doch, als wenn hier bey ihm einiger Unterschied Statt finde, und der erstere Ausdruck in einer weitern Bedeutung vorkomme, als der letztere.

Die Vernunft, und die vernünftige Seele oder die vernünftige Kraft in dem Menschen (ψύχη oder δυναμις λογικὴ) stellt er jedesmal ohne Einschränkung von einer guten Seite dar. Er sagt, daß sie dem Menschen mit der Gottheit gemein sey (VI. 35. VII. 53.), daß sie sich selbst genüge, und gerades Weges zu ihrem Ziele schreite (V. 14.), daß sie alles, was weder erkennbar noch gemeinnützig sey, ausser ihrer Sphäre finde (VII. 72.), daß sie jedes Hinderniß, welches ihr aufstoße, zu einem Gegenstande ihrer edlen Wirksamkeit mache (VIII. 35.), daß in ihrer innern Einrichtung alles zur Beförderung der Tugend angelegt sey (VIII. 39.), daß sie zu jeder Zeit, das

Leben möge nun früher oder später ein Ende nehmen, ihren Zweck erreicht habe u. s. f. (XI. 1.). Von der regierenden Kraft in dem Menschen aber sagt er, daß sie auch (ἀλόγως) wirken könne, ohne von vernünftigen Gründen geleitet zu werden (VIII. 48.), und eben hierauf deutet er noch in vielen andern Stellen (z. B. V. 11. VII. 22. IX. 34. X. 24. XI. 18. n. 7. XI. 19. XII. 33.) mehr oder weniger ausdrücklich hin. Er bemerkt deshalb, daß diese Kraft in jedem Menschen ihr eigenes Gebiet habe, und eine individuelle Geistesverfassung verursache (III. 4. V. 3. VIII. 56.), da er hingegen von der Vernunft behauptet, daß sie überall Eine und dieselbe sey (§. 28.). Er macht es sich zur Regel, auf diese fremden Kräfte nicht Rücksicht zu nehmen (VII. 55.), und erklärt dieses anderwärts (II. 8. 13. III. 4. IV. 18. V. 3.) dahin, daß er es für Pflicht halte, sich mit dem Gedanken an das, was Andere denken und reden und thun, nicht zu befassen, weil er dadurch oft sich nur beunruhigen, und wenigstens die Zeit zur Veredlung seines eigenen Geistes und Herzens, wofür er allein verantwortlich sey, aufopfern würde; und aus dieser Erklärung (vgl. VI. 48.) erhellet von neuem, daß er unter jenen Kräften nicht immer etwas Gutes, sondern oft nur die mannichfaltigen Triebfedern, wodurch die Menschen in Bewegung gesetzt werden, die fehlerhaften Maximen verstehe, die sie in ihrer Handlungsweise befolgen. Dies alles zusammen genommen macht es wahrscheinlich, daß er sich überhaupt unter

der regierenden Kraft (ἡγεμονικὸν) in dem Menschen die Vernunft im weitesten Sinne des Worts denke, worin sie nämlich das ganze Vorstellungsvermögen des Menschen bezeichnet, sofern es ihm in der Reihe der übrigen Weltwesen gleichsam königliche Würde verleiht, und auch über alle seine Thätigkeitsäusserungen königliche Gewalt ausübt, das heißt, ihn von den Thieren unterscheidet, und sein Verhalten, es sey, auf welche Art es wolle, bestimmt (vgl. z. B. V. 26. VII. 5. VIII. 3.). Dieser Bedeutung zufolge kann sie mithin in ihren Wirkungen irren und fehlen, und seinem Benehmen eine Richtung geben, die dem Gesetze der Vernunft in engerm Sinne (λόγος), nach welchem sie über Trug und Täuschung erhaben ist (§. 28.), keinesweges entspricht.

Unserer Sprache gebricht es an einem doppelten Worte, um diesen Unterschied anzudeuten. Allein die Sache selbst wird doch schon durch Hinsicht auf den verschiedenen Gebrauch, den wir von dem einzigen Worte Vernunft machen, leicht erklärbar.

Bald setzen wir dieses Wort der Vernunftlosigkeit, bald der Unvernunft entgegen. Im ersten Falle wird dadurch das charakteristische Merkmal des Menschen überhaupt, in dem andern Falle aber das charakteristische Merkmal des Weisen insbesondere angegeben. Wir sagen, der Mensch sey ein vernünftiges Wesen, und gestehen zugleich, daß er, ohne deshalb vernunftlos zu seyn, auch unvernünftig handeln könne. Und doch kann ein

vernünftiges Wesen eigentlich eben so wenig unvernünftig handeln, als die Natur unnatürlich wirken. Wir drücken uns aber nun einmal so aus. Ein Beweis, daß das Wort bey uns doppelsinnig ist!

Durch diese Bemerkung also erhält jener Unterschied zwischen der Vernunft im weitern und in engerm Sinne neues Licht. Die erstere (ἡγεμονικὸν) ist das Kriterium des, vor den Thieren sich auszeichnenden, Menschen; die letztere aber (λόγος) ist die Vernunft κατ' ἐξοχήν, oder das Kriterium des, vor den Thoren sich auszeichnenden, Weisen. Jene leistet nicht immer, was sie soll; sie giebt dem Menschen zwar einen Vorzug, aber doch nur einen solchen, der nicht allemal auf gehörige Art geltend gemacht wird: diese hingegen ist schon ihrem Begriffe nach eine Vollkommenheit, die sich stets, als solche, offenbart, und den Menschen nicht nur über die vernunftlosen Wesen, sondern auch über diejenigen Wesen seiner Gattung, die sich durch vernunftwidrige Maximen leiten lassen, erhebet. Unstreitig liegt die Verwechslung beyder Begriffe vielen irrigen Behauptungen der Stoa zum Grunde (vgl. §. 39. 49.).

Die erstere nun ist es, aus welcher nach Antonin's Vorstellungsart, die ihm mit den übrigen Stoikern gemein ist, alle Gemüthsbewegungen oder Affekten entspringen (vgl. §. 32.). Dieser Theorie zufolge gründet sich nämlich jede Aeusserung des Affekts auf gewisse Urtheile und Meynungen, die nur durch Vernunft (ἡγεμονικὸν) möglich sind; und den Thieren

werden deshalb auch wahre Gemüthsbewegungen abgesprochen (S. z. B. SENECA de ira. I. 3. III. 3.). Eben diese Urtheile und Meynungen aber erklärt die Vernunft in höherm Sinne des Worts (λόγος) für irrig und grundlos; und der Weise ist deshalb gleichfalls ohne alle Gemüthsbewegungen (S. DIOGEN. Laërt. VII. 117. CICERO de fin. III. 10. Q. A. IV. 43.). Zugegeben wird dabey, daß der Eindruck, den irgend ein Objekt oder ein Umstand auf die Sinnlichkeit des Menschen macht, um seine Phantasie, und vermittelst derselben den Affekt aufzureizen, von seiner Willkühr unabhängig sey; aber geläugnet wird, daß dieser Eindruck bis zu seiner Vernunft vordringen, und ihr ein, mit den Vorspiegelungen der Phantasie zusammenstimmendes, Urtheil entlocken könne, wenn er, der Mensch selbst, es nicht freywillig gestatte (V. 26.). Und hier wird denn behauptet, daß nicht jener ausserwillkührliche Eindruck, sondern allein dieses beyfällige und freye Vernunfturtheil (συγκατάθεσις) den eigentlichen Affekt bestimme (S. z. B. SENECA de ira. II. 3. GELLIUS N. A. XIX. 1.), weil es nämlich unmöglich sey, irgend etwas leidenschaftlich zu begehren oder zu verabscheuen, bevor das vernünftige Subjekt in specieller Beziehung auf sich selbst über den Werth oder Unwerth desselben geurtheilt, und es folglich für relativ (nicht absolut) gut oder übel erklärt habe (vgl. IV. 7. VIII. 47. XI. 11.). Eben hierauf wird auch durch vorzügliche Empfehlung der Sorge für die Cultur der Urtheils-

kraft (III. 9.), und der Kunst, seinen Beyfall zu geben oder zurückzuhalten (VIII. 7. XI. 37.), hingedeutet. Hat der Mensch diese Kunst nicht erlernt, folgt er vielmehr darin der bloßen Leitung der Phantasie; so ist es zwar immer noch die Vernunft (λογισμοικὸν), die das Urtheil fällt (denn ein vernunftloses Wesen kann gar nicht urtheilen, weil jedes Urtheil Sinn für das Wahre und Irrige voraussetzt, und ein solches Wesen nur Sinn für das Angenehme und Unangenehme hat), allein es ist nicht mehr die reine, die unabhängig wirkende (λόγος), sondern nur die empirische, zur Dienerin der Phantasie herabgewürdigte, Vernunft, und diese sieht nun alles blos von der Seite an, die ihr durch die Phantasie vorgehalten wird, so, wie der Gelbsüchtige alles gelb erblickt (vgl. VI. 57.). Der Mensch also ist in diesem Zustande ganz der Gewalt des Affekts dahingegeben. Die lieblichen oder abschreckenden Bilder, welche seinen Meynungen und Vorurtheilen entsprechen, treten bey jeder Gelegenheit mit allen ihren Verheissungen oder Drohungen wieder hervor (VII. 2.); er erklärt für Güter oder Uebel, was nicht Güter oder Uebel sind (VI. 41. VII. 26. VIII. 1. 14. vgl. Cicero Q. T. IV. 6. etc.), und so wird sein Gemüth in eine Bewegung gesetzt, die, weil sie nicht an die Regel der Vernunft gebunden ist, über die Gränzen der Mäßigung hinausschweift. Sobald aber seine Urtheilskraft, die von der Phantasie gefangen gehalten ward, wieder in Freyheit gesetzt ist, und von neuem beginnen

kann, vernunftgemäß zu wirken; so mag immerhin der Affekt sich zuweilen noch einmal empören, die Seele weiß ihn zu bändigen, und die Würde ihres Charakters standhaft zu behaupten (VI. 11. 16. VII. 68. VIII. 29. 48. XII. 22.). Da übrigens die Vernunft jederzeit in ihrer Reinheit sich äussern soll; so ist jeder Affekt schon an sich selbst, nicht blos in Hinsicht auf sein Uebermaaß, zu mißbilligen. Zum Glück indeß hängt die Berichtigung der Vorstellungen von dem Menschen selbst ab (§. 32. 42. 47.). Die Natur hat ihn folglich zum Herrn auch über die Affekten erhoben.

Was in diesem Raisonnement wahr ist, bedarf keines Fingerzeiges. Allein man sieht doch auch, wie wenig hier auf die Gefühle, welche dadurch, daß man gewisse Dinge oder Begebenheiten sich in Beziehung auf sein eigenes Wohl und Wehe vorstellt, geweckt werden, und welche als die nächsten Quellen des Affekts zu betrachten sind, Rücksicht genommen sey. Der Grund, warum dieser wichtige Punkt übersehen ward, wird sich in der Folge darstellen. Hier bemerke ich nur, daß alles, was in jener Theorie von der Natur und Entstehungsart des Affekts irrig oder überspannt ist, auf eben diesem übersehenen Punkte beruhe.

E. Moralität.

§. 30.

Jedes Wesen hat besondere Eigenschaften, wodurch es von andern Wesen sich unterscheidet, und der Inbegriff dieser Eigenschaften macht seine Natur aus (vgl. §. 27.). Jedes Wesen aber steht auch, weil nichts in der Welt isolirt ist (§. 16), in gewissen Verhältnissen zu den Dingen ausser ihm, und diese Verhältnisse entsprechen seiner Natur, und werden durch dieselbe bestimmt. Vermöge dieser natürlichen Verhältnisse wirkt jedes Wesen auf ein anderes, und sofern diese Wirkung denselben gemäß ist, stimmt sie zugleich mit seiner eigenen Natur überein. Man kann daher sagen, daß einem jeden Wesen durch seine Natur ein Gesetz gegeben sey, zufolge dessen es sich wirksam beweisen muß.

So ist es z. B. für den Fisch ein Gesetz, zu schwimmen. Dieses Gesetz resultirt aus seiner besondern Struktur, und da er ausser dem Wasser nicht schwimmen kann; so ist durch eben diese Struktur zugleich das Verhältniß bestimmt, worin er sich zu jenem Elemente befindet. Das Wasser wirkt auf ihn, und er auf das Wasser; beydes seiner Natur gemäß.

Demnach ist folglich alles in der Welt an bestimmte Gesetze gebunden (VII. 31. VIII. 6.), weil alles vermöge seiner Natur in bestimmten Verhältnissen steht. Wesen von gleicher Natur stehen in

gleichen Verhältnissen, mithin auch unter gleichen Gesetzen. Mit Wesen von ungleicher Natur ist es umgekehrt. Alle aber sind gut, das heißt, sie sind das, was sie ihrer Bestimmung nach seyn sollen, wenn sie der Natur gemäß wirken (vgl. ARRIAN. Epict. I. 6.).

Eben dies ist nun auch auf den Menschen anwendbar. Auch er hat seine eigene Natur; auch er befindet sich in einem natürlichen Verhältnisse zur Aussenwelt. Seine Natur aber hat einen solchen erhabenen Charakter, daß sie ihn nicht etwan auf den engen Kreis um ihn her beschränkt. Sie ist vielmehr eine vernünftige Natur, und vermöge derselben kann und soll er sich selbst als einen Theil des Ganzen betrachten (§. 25.). Sie ist ferner eben deshalb auch eine selbstthätige Natur (§. 27. f.); er kann also, indeß andere Wesen von aussen her genöthigt werden, so und nicht anders zu wirken, sich selbst zu einer gesetzmäßigen Wirksamkeit bestimmen, und hierdurch erhält die Formel des für ihn gültigen Gesetzes einen Ausdruck, der von dem Ausdrucke der Gesetzesformel für andere Wesen abweichet. Hier nämlich deutet sie eine mechanische, dort eine moralische Nothwendigkeit an. In beyden Fällen jedoch ist es die Natur, durch welche das Gesetz gegeben wird.

Antonin unterscheidet die Natur des Menschen von der Natur des Ganzen, mit welchem der Mensch in Verbindung steht (III. 9. XI. 5. XII. 23.). Hieraus

läßt sich daher ein doppeltes Gesetz für den Menschen ableiten.

1) Lebe deiner Natur gemäß (V. 1. 25 VII. 20. 55. XII. 32.)! Thue, was sie erfordert! Leiste, wozu sie dich zufolge ihrer Einrichtung bestimmt! Niemand kann daran dich hindern (VI. 58.).

Du bist aber auch ein Theil des Ganzen, und als solcher hast du also auch nach dem Ganzen dich zu richten. Betrachtest du dich blos einzeln und abgerissen von dem Ganzen; so ist manches deiner individuellen Natur gemäß, was dem Ganzen nicht gemäß ist. Allein das Ganze hat doch einen höhern Werth, als der Theil; dieser muß sich daher nach jenem, nicht jenes nach diesem fügen. So ist z. B. der Fuß zum Gehen bestimmt. Achtet man nun nicht auf ihn, als Glied eines Körpers, denkt man ihn vielmehr blos als für sich bestehend; so kann man sagen, daß es seiner Natur gemäß sey, sich so zu bewegen, wie es ihm angenehm ist. Sobald man ihn aber in seiner Verbindung mit dem Körper, und diesen wieder in seiner Verbindung mit der Aussenwelt betrachtet; so ist es unläugbar, daß er auch auf rauhen und dornenvollen Wegen gehen müsse. Wollte er dazu, weil dies ihm unangenehm ist, sich nicht bequemen; so würde er nicht mehr als Glied eines Körpers wirken wollen. Ja, um des ganzen Körpers willen muß er es sogar dulden, daß man schmerzhafte Operationen mit ihm vornehme, und wohl gar ihn vom Körper trenne (vgl. Arrian.

Epict. II. 5.). Aus diesem Grunde ist es daher ferner dem Menschen geboten:

2) Lebe der Natur des Ganzen gemäß! Handle, wie es das Ganze erfordert (II. 9. V. 3.)! Aber dulde auch, was um des Ganzen willen über dich verhängt wird (V. 25. VI. 53. VII. 55. VIII. 7. X. 11. 14. XII. 32.). Denn im Grunde ist dies auch dir das zuträglichste (X. 20.), und nie kann die Allnatur etwas verordnen, was nicht ihr und dir gleich zweckdienlich seyn sollte (S. §. 21. 23. f.).

Beyde Gesetze lassen sich nun vermöge des innigen Zusammenhanges der menschlichen Natur mit der Natur des Ganzen (§. 25.) in der einzigen Formel zusammen drängen:

Lebe der Natur gemäß (z. B. I. 17. III. 12. IV. 39. u. a. St.).

Diese (ursprüngliche cynische) Formel des Moralgesetzes ist beym Antonin die herrschende, und man kann es nicht läugnen, daß er sie, wie aus dem Folgenden noch deutlicher werden wird, vorzüglich genau bestimmt habe. Auch drückt sie wirklich einen praktischen Grundsatz aus, dessen unbedingte Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit nicht zu verkennen ist. Denn was aus der Natur eines Wesens, und aus den Verhältnissen fließt, in denen es vermöge dieser Natur sich befindet, das ist nothwendig, und für alle Wesen von gleicher Natur und in gleichen Verhältnissen ohne Ausnahme gültig. Sie ist indeß an sich dunkel, und bedarf,

bedarf, um nicht misverstanden oder zu sehr eingeschränkt zu werden, einer sorgfältigen Erklärung. Daher haben auch mehrere Stoiker ihr andere Formeln untergeschoben (S. D. Tiedemanns Syst. d. stoisch. Philos. Th. III. S. 76. ff.), und selbst Antonin wechselt zwischen ihr und andern ab (S. §. 32—34.). Diese lassen jedoch sämtlich sich ungezwungen aus ihr herleiten.

§. 31.

Der Mensch nun, welcher der Natur gemäß leben will, muß:

1) Seine eigene Natur kennen lernen. Er muß wissen, aus welchen Theilen er zusammen gesetzt sey, und welchen verschiedenen Werth diese Theile haben. Er muß insbesondere mit den hohen Fähigkeiten, wodurch er sich vor allen Erdgebilden auszeichnet, sich immer vertrauter machen (§. 26. ff.). Denn wie könnte er sagen, wozu er bestimmt sey, so lange das, was er ist, ihm unbekannt bleibt (VIII. 52.)? Wie könnte er wahrhaft menschlich handeln, wenn er der Eigenschaften und Kräfte, die er als Mensch hat, sich nicht bewußt wird (VIII. 26. IX. 41.)? Wie ohne dieses Bewußtseyn über das, was für ihn thunlich oder unthunlich ist, ein Urtheil fällen (VI. 33.)? Er muß aber auch:

2) Die Natur des Ganzen kennen lernen. Sein Blick muß stets ins Große gehen (VII. 49. IX. 30.), und auch jeden einzelnen Gegenstand auffer ihm muß er von Seiten seines Ursprungs,

seines Stoffes, seiner Kraft und Dauer, seines Werths und Zwecks zu erforschen suchen (III. 11. VI. 36. VIII. 11. IX. 25. 32. X. 11. XII. 8. 10. 18.). Ist ihm die Welt ein fremdes Land; so kann er unmöglich sich als einen Bürger der Welt denken und verhalten (IV. 29. VIII. 52.). Das Gesetz, nach welchem sie regiert wird, bleibt ihm verborgen, und er wird daher über vieles, was doch durchaus natürlich ist, in Angst oder Erstaunen gerathen (VIII. 15. 49. XII. 1. 13.). Kennt er die wahre Beschaffenheit einzelner Dinge nicht; so ist er nicht im Stande, sie genau zu würdigen, und sich gegen sie so zu betragen, wie es ihrer Natur gemäß ist (S. §. 35.).

Zu dieser Erkenntniß der Natur des Ganzen gehört auch die Erkenntniß der Gottheit, weil diese mit dem Ganzen in der engsten Verbindung steht (vgl. §. 7. ff.). Die Physik umfaßt mithin zugleich die Theologie. Und so muß denn der Mensch, der der Natur gemäß zu leben gedenkt, sich überhaupt vorher drey Fragen bestimmt beantworten lernen, nämlich: Was bin ich? Wo bin ich? Woher bin ich?

Aus der Beantwortung dieser Fragen resultirt alsdann die Erkenntniß des Verhältnisses, worin er zu dem großen beseelten Ganzen, und worin alles Einzelne wieder zu ihm selbst steht (III. 11. VIII. 27. X. 6. 17. XII. 32.); und nur vermittelst einer solchen Erkenntniß wird er fähig, das Gesetz: Lebe der Natur gemäß! zu befolgen (XI. 5. vgl. Cicero de

finib. III. 21.). Denn nun erst kann er beurtheilen, in wie fern sein Verhalten mit der Natur übereinstimme.

Richtige Erkenntniß von der Natur der Dinge ist also zur Tugend unentbehrlich (II. 1. VII. 26. X. 9.). Denn Tugend ist nichts anders, als Bestigkeit des Willens, nach richtigen (mit der Natur übereinstimmenden) Grundsätzen stets consequent zu handeln (vgl. IV. 51. V. 3. XII. 17.). Wo ächte Weisheit ist, da wird auch Tugend seyn (S. SENEC. ep. 20. 89.); und das Gute steht also mit dem Wahren, so, wie das Wahre mit dem Guten in unzertrennbarer Verbindung (VII. 63. VIII. 26. X. 9. vgl. CICERO de offic. I. 3.).

§. 32.

Der Natur gemäß müssen sich alle Wesen ohne Ausnahme verhalten. Dies ist ein durchaus allgemein gültiges Gesetz (vgl. V. 1. XI. 18. u. CICERO Q. T. V. 13.). Es fragt sich also: ob nicht dasselbe Gesetz in besonderer Beziehung auf den Menschen noch etwas näher bestimmt werden könne?

Erkenntniß der Natur lehrt, daß das Unedlere seiner Bestimmung nach dem Edlern unterworfen sey (V. 16. VII. 55.). Dies ist die Folge einer absichtlichen Anordnung der Gottheit (V. 30.), und der erste Grund aller Gerechtigkeit (XI. 10.). Ein naturgemäßes Leben muß also in jeder Rücksicht nach eben dieser Regel eingerichtet seyn.

Da zeigt sich nun aber gleich, daß in der Natur des Menschen seine Vernunft den Vorrang habe (§. 27. 28.). Weder sein Körper, noch seine thierische Seele verleihen ihm persönlichen Werth (§. 26.), und auch das Leben, welches auf der letztern mit dem erstern beruhet, ist an sich nicht hoch zu schätzen (VII. 35. XII. 1.). Denn dies nebst allem, was damit zusammen hängt, ist ihm mit den niedern Wesen der Erde gemein (VI. 16. VIII. 12.). Durch die Vernunft aber ragt er über dieselben hervor. Sie allein drückt ihm den Stempel der Menschheit auf (§. 27.). Und daraus folgt: Wenn er seiner (menschlichen) Natur gemäß leben will; so muß er seiner Vernunft gemäß leben (V. 10. vgl. mit VI. 58.); und da nun auf solche Weise sein Leben zugleich der Regel der Natur überhaupt entspricht (weil dieser Regel zufolge das Edlere, wie gesagt, über das Unedlere erhaben seyn soll), und ausserdem die Vernunft es auch ist, die ihm das Gesetz (§. 30.) aufstellt (IV. 4.), unter dessen Herrschaft er sich befindet (X. 25.), so kann man behaupten: Was der Vernunft gemäß ist, das ist auch der Natur gemäß (VII. 11.); und jenes allgemeinere Gesetz läßt sich folglich in besonderer Hinsicht auf den Menschen auch so ausdrücken: Lebe der Vernunft (S. III. 6. V. 9. VII. 53. XII. 31.), oder, welches eben dasselbe ist, deiner Menschheit gemäß (VIII. 12.)! Handle, wie es die vernünftige Natureinrichtung der Menschheit erfordert (IX. 26.)!

Der Natur gemäß leben, heißt in Ansehung des Menschen auch, der Tugend gemäß leben (§. 31. vgl. DIOGEN. Laërt. VII. 87. CICERO de finib. II. 11.), oder die Forderungen der Philosophie erfüllen (V. 9.). Folglich sind die Ausdrücke: vernünftig seyn, und tugendhaft seyn (III. 16. XI. 1.), ein Mensch seyn, und das Gute lieben (IX. 2. X. 15. XI. 13.), mit den Ausdrücken: der Natur oder der Philosophie gemäß leben, völlig synonym. Sie können sämmtlich gegen einander ausgewechselt werden. Ja, man kann, wie es hieraus ersichtlich wird, die Tugend für eine wesentliche Eigenschaft des Menschen erklären. Man kann behaupten, mit dieser Eigenschaft verliere er dasjenige, was wir eigentlich seine Menschennatur nennen (VII. 15. VIII. 26. X. 8.), er sehe ohne sie nur aus, wie ein Mensch, habe aber eben so wenig die Natur eines Menschen, als ein Wachsklumpen, dem man die äussere Form und Farbe des Apfels gab, die Natur eines Apfels habe (S. ARRIAN. Epictet. IV. 5.).

Unstreitig liegt in diesen Ideen sehr viel Wahres. Das Moralgesetz erscheint hier als ein Vernunftgesetz, oder als ein Gesetz, das in der wesentlichen Einrichtung der Vernunft gegründet ist. Es hat also nicht den mindesten Anstrich des Willkührlichen oder Conventionellen. Kein vernünftiges Wesen kann sich von der Verbindlichkeit zur Beobachtung desselben lossprechen. Jedes muß vielmehr gestehen,

daß es vernunftwidrig handle, mithin von der Regel abweiche, die ihm durch seine eigene Natur vorgeschrieben wird, indem es unmoralisch handelt. Das Gebiet jenes Gesetzes erstreckt sich eben so weit, als das Reich der Vernunft selbst. Es ist allgemein gültig (IV. 4. VII. 9.).

Die Vernunft ferner erscheint hier als das Höchste, worauf alles andere sich beziehen soll. Ihr darf die Sinnlichkeit nicht einmal beygeordnet, viel weniger übergeordnet werden. Stets muß sie den Vorrang behalten, stets die Herrschaft führen. Alle sinnliche Triebe und Neigungen müssen ihr Gehorsam leisten (II. 2. III. 3. 6. 16. V. 26. VII. 55. VIII. 26. IX. 7. XI. 19.). Sobald sie ihren königlichen Zepter wegwirft, schändet sie sich selbst, oder hört vielmehr auf, zu seyn, was sie von Natur ist (II. 6. 16. 17 XI. 19.). Man darf sich also nicht wundern, daß sie unbedingt gebietet. Dies hieße sich wundern, warum sie Vernunft ist. Es giebt keinen höhern Gerichtshof, als den ihrigen. Sie bedarf zu ihrem Gesetze keiner fremden Sanktion, um ihm Gültigkeit zu verschaffen, und wer die verbindliche Kraft ihres Gesetzes nicht anerkennt, sondern sich anderswoher Gesetze geben läßt, der kehrt die Ordnung seiner Natur um, macht das Niedere zum Höchsten, und eben hierdurch entwürdigt er seine Person; er zeigt, daß er unvernünftig sey.

Dasjenige folglich, was wir an dem äussern Menschen wahrnehmen, darf mit dem innern

Menschen, welcher allein diesen Namen verdient, nie verwechselt werden. Jenes ist für diesen weiter nichts, als ein ihm angebohrnes Werkzeug, und ein Werkzeug nützt ohne den Künstler, der damit arbeitet, gar nichts. Es ist ungleich weniger werth, als der Künstler selbst (III. 3. 4. X. 38.). Wenn nun ein Künstler alle seine Zeit blos auf die Politur seines Werkzeugs verwenden, aber seine Kunst selbst nicht üben, und die Geschicklichkeit sich des Werkzeugs zu bedienen, nicht vervollkommnen wollte; so würden wir mit Recht ihn thöricht nennen. Eben so aber verfährt der, welcher für seinen Körper mehr sorgt, als für seine denkende Seele (S. Simplic. Comment. in Epict. Ench. sect. 63.). Als Mensch, das heißt, als vernünftiges Wesen, sollte er wirken (V. 1. VIII. 12.). Und nun setzt er die Vernunft unter das Werkzeug herab, das doch nur zu ihrem Dienste bestimmt ist (vgl. V. 21.)!

So weit ist die Richtigkeit der Folgerungen, die aus jenen Vordersätzen gezogen werden, nicht zu bezweifeln. Die Vernunft wird in ihrer vorzüglichen Würde dargestellt; allein ihre Vorzüge treten doch zugleich, sofern sie als dem Menschen inhärirend gedacht wird, als das Resultat einer Vergleichung derselben mit der Sinnlichkeit auf. Es wird also doch ihr Verhältniß zur Sinnlichkeit nicht ganz aus den Augen gerückt. Sobald indeß auf den Punkt, daß eigentlich nur das unterscheidende Merkmal des Menschen (die Vernunft) seine Natur zu einer

menschlichen mache (§. 27.), gedrungen, und dieser nun ausdrücklich oder stillschweigend dem Raisonnement zum Grunde gelegt wird, so entwickeln sich daraus moralische Sätze, die in das System einer Sittenlehre für Menschen, als sinnlich-vernünftige Wesen, keinesweges passen, und in dieser Rücksicht eben so hart, als irrig sind.

Viel Schein hat jene Vorstellung allerdings. Männer, von dem lebendigen Bewußtseyn ihres höhern, übersinnlichen Charakters beseelt, konnten dadurch sehr leicht getäuscht werden. Die Vorstellung kam diesem Bewußtseyn zu Hülfe. Ueber die Schwäche der Alltagsmenschen erhoben flog ihr Geist in die Region des Uebermenschlichen hinaus. Sie konnten hier noch weniger, als der Läufer in seinem Laufe, plötzlich stille stehen. Sie flogen zu weit. Große Ideen von sittlicher Vollkommenheit, und starke, durch eben diese Ideen bewirkte, Gefühle drängten sie über die niedere Sphäre der Menschheit empor. Nur hierin gründet sich die Strenge der stoischen Moral, nicht aber (und am allerwenigsten beym Antonin) in einer finstern oder stolzen Gemüthsart der Stoiker.

Warum sollen indeß die Eigenschaften, die auf der Sinnlichkeit des Menschen beruhen, nicht gleichfalls zur menschlichen Natur gehören? Sey es immerhin, daß die Vernunft allein ihn vor den Thieren auszeichnet, und daß er ohne sie nicht Mensch, sondern blos Thier seyn würde. Wir werden doch

dadurch nicht berechtigt, von dem, was er immer noch mit den Thieren gemein hat, gänzlich zu abstrahiren. Der weisse, die Stelle des Bluts vertretende Saft bey dem Insekte macht eben sowohl einen Bestandtheil seiner Insektennatur aus, als die gegliederten Fühlhörner, obgleich jener ihm mit den Würmern gemein ist (§. 27.). Wäre jener Saft in ihm nicht da; so würden wir ihm in der Classification der Wesen eine andere Stelle anweisen müssen. Eben so auch dem Menschen. Wäre seiner Vernunft nicht die (mit den Thieren ihm gemeinschaftliche) Sinnlichkeit zugesellt; so würde er ein reinvernünftiges Wesen, er würde ein Gott und nicht ein Mensch seyn. Will man also die menschliche Natur vollständig charakterisiren; so darf man nicht blos auf das, was ihn an eine niedere Ordnung der Dinge anreihet, Rücksicht nehmen.

Die Stoiker sahen meist nur hinauf, aber nicht hinab. Sie verglichen den Menschen mit der Gottheit sowohl, als mit den Thieren, blos um die hohen Vorzüge desselben bemerklich zu machen, nicht, um die Schranken zu bezeichnen, in welche seine Natur eingeschlossen ist. Sie trennten seine Vernunft in Gedanken von seiner Sinnlichkeit ab, hefteten ihren Blick nur auf jene, und so lange er diese einseitige Richtung behielt, stellten sie Sittenregeln auf, die nur für ein vernünftiges Wesen zu befolgen waren.

Besonders auffallend wird dieses in dem Satze: daß die Sinnlichkeit für sich selbst sorgen, und die

Vernunft an den Affectionen derselben nicht Theil nehmen müsse (IV. 3. 39. V. 26. VII. 14 16. 33. 68. VIII. 28. 40. 41. XII. 1.). Sie suchten auf solche Art den Krieg gegen die Sinnlichkeit in die eigenen Grenzen derselben zu spielen, und das Gebiet der Vernunft von dieser Seite her vor allen Einfällen sicher zu stellen (vgl. XII. 2. 3.). Sie zerrissen folglich in ihrem Begriffe von der menschlichen Natur das magische Band zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, vergaßen, daß nur in dem Falle, wo jene durch diese wirklich gefährdet wird, an dem Bande gezerrt werden müsse. Hierdurch wurde denn das eingenthümliche Gepräge der Humanität mehr oder weniger abgeschliffen, und ihr Charakter nahm dagegen in vielen Lagen des Lebens das scharfe Gepräge einer Art von Unbiegsamkeit an, die der Grundsätze wegen, auf denen sie beruhte, zwar allgemeines Staunen, aber keine allgemeine Nacheiferung erregen konnte.

Gestehen muß man jedoch, daß sie zur Ehre der Wahrheit nicht selten ihren eigenen Grundsätzen ungetreu wurden, indem sie dieselben in den Folgesätzen, die daraus herflossen, milderten. Die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit in dem Menschen war zu auffallend, als daß sie von derselben stets hätten hinwegsehen, und in ihren moralischen Forderungen an den Menschen ihn immer nur als reinvernünftiges Wesen hätten betrachten können. Es war nicht möglich, die laute Sprache des Gefühls überall verstummen zu machen. Sie konnten nicht

läugnen, daß in dieser Hinsicht manches ihrer Willkühr gänzlich entzogen sey. Sie hätten also billig auch ihre Grundsätze selbst zum Theil umformen sollen. Allein daran hinderte sie die Erhabenheit derselben, verbunden mit ihrer subjektiven Geistesstimmung. Die Theorie litt unter ihrer Praxis. Sie sahen natürlicher Weise jene Grundsätze nur aus dem Gesichtspunkte an, der durch ihre eigene Gemüthslage bestimmt wurde. Ihr vester Sinn für moralische Heldengröße war zu tadellos, und bey dem tiefen Bewußtseyn ihrer Charakterstärke fanden sie sich unter allen Umständen zu wohl, als daß sie nicht hätten wünschen sollen, beydes allgemein zu sehen. Und was sie wünschten, stellten sie nun als Pflicht auf. Sie ließen ihre Grundsätze unverändert. Nur in den Resultaten wichen sie, so oft sie durch kälteres Nachdenken sich dazu gezwungen sahen, von ihnen ab.

So war insbesondere ihre Lehre von der Apathie, wie aus dem Vorigen erhellet, eigentlich ganz und mit aller der Strenge, die man ihr vorwarf, in ihrem Systeme gegründet. Allein sie selbst gaben ihr eine mildere Deutung. Sie erklärten diese Apathie nur für Freyheit von stürmischen Affekten, und da sie die Affekten aus irrigen Meynungen ableiteten (§. 29.), und von dem Weisen forderten, daß er, um sein Betragen richtig anordnen zu können, auch richtig urtheilen, und über Trug und Täuschung erhaben seyn solle (§. 28.), so folgte daraus, daß er

auch apathetisch seyn müsse (S. Diogen. Laërt. VII. 117.). Sie verlangten aber nicht Härte und Fühllosigkeit von ihm. Den feinern Neigungen eines Vaters, Sohnes, Bruders ꝛc. sagten sie, darf und soll er huldigen (S. Diogen. l. c. u. sect. 120. vgl. Arrian. Epict. III. 2.). Auch unser Antonin drückt sich eben so darüber aus. Nur die unruhigen Gemüthsbewegungen, z. B. den Zorn, verwirft er, und behauptet, daß sie nichts weniger, als Mannskraft, verrathen, daß vielmehr umgekehrt die Apathie, so, wie von höherer Humanität, auch von größerer Kraftfülle zeuge (XI. 18.). Die zartern und ruhigern Neigungen aber (φιλοστοργίαν) hält er für pflichtmäßig (I. 9.), und eben so glaubt er, daß jede andere Modification der Sinnlichkeit, sofern die Vernunft sich gegen sie nicht anstemmen könne, natürlich sey, und alles Widerstreben gesetzwidrig mache, obgleich die Vernunft durch sie in ihrem Urtheile sich nicht bestimmen lassen dürfe (V. 26.). Empfinden zwar soll der Mensch, aber seine Empfindungen sollen gemäßigt bleiben, und nie durch Ungestümm seine königliche Kraft in ihren Wirkungen hindern (vgl. Senec. ep. 9.).

Es wird also hier doch zugegeben, daß er weder fähig noch verbunden sey, stets als rein vernünftiges Wesen aufzutreten; und man erkennt hierin die Macht der Wahrheit. So oft die Stoiker auf jenem höhern Standpunkte stehen, wo das blendende Ideal der Weisheit ihnen vor Augen schwebt, trennen sie

gleichsam ihre Menschheit in zwey Hälften, von denen sie die eine, als zu ihrer Menschheit nicht gehörig, zu Boden werfen, um mit der andern desto leichter und schneller sich empor schwingen zu können. Sobald sie aber von jenem höhern Standpunkte herabsteigen, fügen sich auch beyde Hälften wieder zusammen. Ihre Vernunft bringt zwar Energie zurück; aber sie tyrannisirt nicht mehr. Sie stellt sich nur als eine mächtige und zugleich freundliche Beherrscherin der Sinnlichkeit dar (vgl. III. 6. X. 2. XII. 3.). Immer also bleibt sie noch das Höchste und Edelste in dem Menschen, und das Gebot, ihr die Sinnlichkeit unterwürfig zu erhalten, bleibt immer noch in der Natureinrichtung des Menschen gegründet. Sie steht aber nun nicht mehr isolirt da, sondern umgeben von Unterthanen, mit deren weisen Regierung sie sich zu beschäftigen hat.

§. 33.

Wenn es nun erster Grundsatz der Moral ist, der Vernunft gemäß zu leben, und dieser Grundsatz schon durch die Natur oder die Würde der Vernunft bestimmt wird (§. 32.), so folgt, daß in demselben allen vernünftigen Wesen (§. 28. vgl. §. 30.) das nämliche Gesetz aufgestellt sey. Ja, dieses Gesetz muß sich selbst auf das vernünftige Urwesen, auf die Gottheit, erstrecken (V. 34. VI. 35.). Auch sie darf niemals von demselben abweichen; denn dies wäre vernunftwidrig: und sie weicht wirklich niemals von ihm ab; denn ihr ist die höchste und reinste Vernunft eigen.

In dieser Rücksicht läßt sich also die Gottheit als das personificirte Gesetz vorstellen (X. 25. vgl. DIOGEN. Laërt. VII. 88. „ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί“ und CICERO de N. D. I. 15. „Idem (Chrysippus) legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse.“ S. auch *de legib* II. 4. 5.). Alle vernünftige Wesen müssen nach Aehnlichkeit mit ihr hinaufstreben (X. 8.), und ihr in allen Tugenden (S. ARRIAN. Epict. II. 13.), und besonders auch in der Gemeinnützigkeit des Sinnes (VI. 7.) nachahmen. Jede Wirkung der Gottheit war und ist noch immer der Natur gemäß (vgl. z. B. §. 16. 19. 21. 24.), und eben diesen Charakter müssen überhaupt alle Wirkungen vernünftiger Wesen haben. Auch sie müssen in ihrer Person die ausnahmlose Erfüllbarkeit des Sittengesetzes sichtbar machen. Auf diese Art stehen sie mit der Gottheit in genauem Verkehr, und zeigen sich als die Vertrauten derselben (XII. 5.). Nur der Zeit nach sind sie alsdann von ihr verschieden (S. SENEC. de prou. c. 1. Ep. 53.). Man kann daher in so fern jenen ersten Grundsatz der Moral auch also ausdrücken: Folge der Gottheit (VII. 31. X. 11. XII. 31. vgl. ARRIAN. Epict. I. 20.)! Mache das Gesetz, dem die höchste Vernunft ununterbrochen folgt, auch zu dem deinigen! Laß deinen Willen mit dem Willen des Weltbeherrschers stets zusammen stimmen (S. DIOGEN. Laërt. VII. 88.)! Sey folglich auch zufrieden mit allen Schickungen

desselben (V. 27. VI. 16. vgl. ARRIAN. Epict. IV. 1. u. SENEC. de vit. beat. c. 15.). Denn sie passen ja doch alle in den großen Plan der Natur (V. 8.).

Wer so lebt, dessen Gesinnungen und Handlungen stehen unter sich selbst durchgängig in schönster Harmonie. Es ist nichts Zerrissenes oder Unzusammenhängendes in dem Systeme derselben wahrnehmbar; sie sind sämmtlich nach Einer Regel, nach der Regel der Vernunft, geformt (III. 8. IV. 2. VIII. 32. XI. 9 XII. 29.). Er verfährt also nicht nur niemals zwecklos (II. 16. X. 37. XII. 8.), sondern auch nicht nach wandelbaren Zwecken (XI. 21.). Er hat vielmehr nur Einen bestimmten Zweck, auf welchen all' sein Tichten und Trachten gerichtet ist (II. 7.), und dieser Zweck hat einen Gegenstand, dem ein allgemeingültiger Werth zugeschrieben, und welcher mithin auch von Allen als begehrenswürdig anerkannt werden muß (XI. 21. XII. 20.).

Und so harmoniren denn zugleich seine Gesinnungen und Handlungen mit den Gesinnungen und Handlungen aller wahrhaft vernünftigen Wesen (III. 16. IV. 4.), so, wie mit denen der Gottheit (VIII. 2. X. 11.), die als das Oberhaupt eines moralischen Reichs zu betrachten ist (vgl. SENEC. ep. 92.), und alle seine Wünsche und Erwartungen stimmen genau mit demjenigen überein, was wirklich in der Welt ist und geschieht (V. 10. VII. 38. 40. VIII 15. X. 25. XI. 20. XII. 12. 13. vgl. ARRIAN. Epict. I. 12. II. 14.

Dies alles zusammen genommen drückten nun mehrere Stoiker in dem Grundsatze aus: Lebe gleichförmig (ὁμολογουμένως)! Handle nach Einer bestimmten Regel, so, daß keine deiner Handlungen der andern widerspricht, sondern jede sich in deinen überdachten Lebensplan fügt! (S. DIOGEN. Laërt. VII. 87. SENEC. ep. 20. 31. 72. 120. CICERO de finib. III. 6. 7.)

Eine solche Gleichförmigkeit des Lebens ist nicht möglich, wenn man sinnlichen Neigungen, und nicht der Vernunft folgt. Jene sind wandelbar, haben bald diesen, bald jenen Gegenstand. Nichts, als was recht oder vernunftmäßig ist, kann uns zu allen Zeiten gefallen (S. SENEC. ep. 20. 71.). Die Regel also, nach welcher das Leben eingerichtet werden muß, wenn unter allen Aeusserungen desselben eine innere Harmonie herrschen soll, muß in der Vernunft gegründet seyn. Dieser Grundsatz fällt daher von neuem mit jenem: Lebe der Vernunft gemäß! zusammen (vgl. CICERO Q. T. IV. 15.), und nicht nur in dieser Rücksicht (S. §. 32.), sondern auch der Erklärung wegen, nach welcher die Tugend eine übereinstimmende oder harmonisch geordnete Gemüthsverfassung (διάθεσις ὁμολογουμένη) genannt wird (S. DIOG. L. VII. 89. u. CICERO de legib. I. 17.), führt er zuletzt wieder zu dem Grundsatze: Lebe tugendhaft!

Andere erweiterten ihn jedoch noch durch einen Zusatz, und sagten: man müsse mit der Natur überein-

übereinstimmend leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) S. Diog. Laërt. VII. 87. Cicero de finib. III. 7. 9. — und auch dies ward wieder auf ähnliche Art von einem tugendgemäßen Leben erklärt (vgl. auch Cicero de fin. II. 11. de offic. III. 3.).

Man erkennt hieraus folglich, daß alle diese verschiedentlich ausgedrückten Grundsätze an sich selbst gar nicht von einander unterschieden sind. Der Grundsatz: Lebe der Natur gemäß (§. 30.)! bleibt immer noch der erste und höchste, und umfaßt, genau untersucht, die übrigen sämmtlich. In eine andere Sprache übergetragen, wäre also der Sinn des Ganzen folgender: Bringe alle deine Kräfte und alle Aeusserungen derselben in eine solche Ordnung, und in eine solche Harmonie mit der ganzen Welt, daß du stets als ein vernünftiges, gottähnliches Wesen erscheinst! — (Vgl. J. G. Fichte Vorlesungen üb. d. Bestimmung des Gelehrten. S. 16.).

§. 34.

Vernunft und Geselligkeitsliebe sind unzertrennbar (§. 28.). Jedes vernünftige Wesen ist eben deswegen, weil es vernünftig ist, für das andere da; jedes ist des Andern Geschlechtsgenosse (II. 1. 13. III. 11. V. 30. VII. 55. IX. 22. X. 2. XII. 26.). Wenn nun in näherer Beziehung auf den Menschen ein vernunftgemäßes Leben zugleich ein naturgemäßes ist (§. 32.), so muß es auch der Natur gemäß seyn, daß er in der Gesellschaft lebe (S. Diog. Laërt. VII. 123.

CICERO de amic. c. 23.), und stets als ein solches Glied derselben sich darstelle, das, von gemeinnützigem Sinne beseelt (IV. 12. VI. 7. 44. VII. 13. VIII. 12. 26. 43. IX. 1. 31. 42. XI. 1.), zur Beförderung des Zwecks der Gesellschaft voll regen Eifers mitwirkt (VII. 5. VIII. 23. IX. 12. 23.). Ein Bürger ist er, und zwar sowohl eines besondern Staats, als jenes allgemeinen, den wir die Welt nennen (§. 16.), und als ein guter Bürger muß er daher das Wohl des Staats (V. 22. VI. 44. IX. 23. XI. 21.), wie das Wohl der ganzen Welt (II. 16. III. 11. VII. 13. X. 15. XII. 36.) in allen seinen Handlungen beabsichtigen. Sobald er dies unterläßt, oder wohl gar seiner Wirksamkeit die entgegengesetzte Richtung giebt, so kann man von ihm behaupten, daß er von dem engen Bunde der Gesellschaft, in welchem er eine Lücke auszufüllen bestimmt war, sich gewaltsamer Weise losgetrennt habe (IV. 29. VIII. 34.); aber gewiß nur zu seinem eigenen Schaden: denn das individuelle Wohl ist in dem generellen eingeschlossen (VI. 44. 45. 54. VII. 74. XI. 4.), und das Ganze kann doch nie wahrhaft beschädigt werden (V. 35. VIII. 55.). Wenn er hingegen überall seine staatsbürgerliche und weltbürgerliche Gesinnung offenbart, und eine Seele, von einer solchen Gesinnung durchdrungen, über alles hochschätzt; so stellt er sich in der That als ein vernünftiges Wesen dar; er befördert nun seine eigenen Zwecke, indem er die, mit den seinigen übereinstimmenden, Zwecke anderer vernünf-

tigen Wesen befördert, und seine Anhänglichkeit an diejenigen verräth, die ihrer gleichartigen höhern Natur wegen mit ihm in der genauesten Verwandschaft stehen (II. 1. III. 11. VI. 14. 44. XII. 30.).

In dieser ganzen Deduction haben unläugbar die Stoiker, und besonders auch Antonin, einen Hauptgrundsatz des Kantischen Systems vorbereitet.

„Wenn man das Gewächsreich ansieht", sagt Kant (S. Krit. d. Urtheilskr. S. 377. f.), „so könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beynahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Produkt des Mechanisms der Natur, welchen sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniß aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben läßt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlaßt die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannichfaltigen Gattungen über die Erde habe verbreiten können; so kommt die Frage wieder: wozu sind dann diese Pflanzenverzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa seyn: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannichfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung

hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen, und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann."

Fast eben so bemerkt Antonin: Alle niedere Wesen sind um der höhern willen da. Die unbeseelten sind den beseelten, und unter den letztern wieder die vernunftlosen den vernünftigen subordinirt. Die vernünftige Seele also macht mit Recht ihren Vorrang vor allen andern Wesen geltend. Denn sie allein ist fähig, sich aller andern zu ihrem Zwecke zu bedienen, und kann mithin keinem andern subordinirt seyn (V. 16. 30. VII. 55. vgl. §. 28. und CICERO de offic. I. 7. de finib. III. 20.).

„In der ganzen Schöpfung folglich kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden. Nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst." (S. Kants Krit. d. pr. Vern. S. 155.). Der praktische Imperativ wird daher folgender seyn: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst." (Ebend. Grundl. z. Metaph. d. Sitten. S. 66. 82.

Auch hierin stimmt Antonin bey. Vernunftlose Thiere, sagt er, und überhaupt alle Sinnenwesen, die keine Vernunft haben, behandle du, wie ein

Mann, der Vernunft hat, mit Seelengröße und Freysinn! Menschen aber, als Wesen, die Vernunft haben, behandle mit geselliger Liebe (VI. 23.)! Und das heißt wohl im Grunde nichts anders, als: deine vernünftige Natur betrachte stets als Zweck an sich selbst! Kündige die Würde derselben in deinem ganzen Benehmen gegen niedere Wesen an! In allen deinen Handlungen zeige deine Persönlichkeit erhaben über die Sinnenwelt! In Ansehung der Menschen aber gedenke, daß sie eben sowohl, als du, Selbstzwecke sind, daß sie mit dir im gleichem Range stehen. Behandelst du sie blos als Mittel, so würdigest du sie, und in ihnen deine eigene vernünftige Natur herab. Du denkst dich von ihnen unterschieden, und trennest dich folglich von ihnen, anstatt dich zu ihnen zu gesellen. Habe denn Achtung vor der vernünftigen Natur in Dir und in Andern, und richte überall dein Betragen dieser Achtung gemäß ein!

So sind folglich in dem stoischen Moralprincip auch die Gesellschaftspflichten zugleich eingeschlossen. Es gebietet nicht blos, sich selbst, sondern auch Andere zu vervollkommnen, und sich freywillig als Mittel zur Beförderung des wahren Zwecks aller vernünftigen Wesen darzustellen, und zeigt, daß eben dies, weit entfernt, die Würde der Person, als Selbstzwecks, in Gefahr zu setzen, derselben vielmehr durchaus angemessen sey. Es verlangt auf solche Weise, daß alle Menschen sich durch das veste Band ihrer gemeinschaftlichen Vernunft als wechsels-

seitig verknüpft betrachten sollen, und Antonin, obgleich Monarch, scheut sich nicht, selbst die Idee einer allgemeinen Gleichheit der Pflichten und Rechte, welche daraus resultirt, ausdrücklich aufzustellen, und auf seinen Staat anzuwenden (I. 14).

§. 35.

Da nun der Mensch überall, auch in sofern er in einem gewissen Verhältnisse zu beseelten und unbeseelten, vernunftlosen und vernunftfähigen Wesen ausser ihm steht, nach Regeln der Vernunft verfahren (§. 34.), und deshalb sowohl seine eigene Natur, als die Natur ausser ihm kennen lernen muß (§. 31.); so ist es auch insbesondere seine Pflicht, genau zu untersuchen, was in der Welt von ihm abhängig, was unabhängig sey. Denn es wäre ja doch sehr thöricht, beydes mit einander zu verwechseln, und gegen das, was von ihm abhängig ist, so gleichgültig zu bleiben, als könne er ohnehin zum Besitze desselben nicht gelangen, und umgekehrt sich gegen das, was von ihm unabhängig ist, so zu benehmen, als könne es ihm niemals entgehen (II. 3. III. 4. IV. 17. 19. V. 5. VI. 15. XI. 37.). Alles soll er seinem wahren Werthe gemäß behandeln (III. 11. IV. 32. VI. 3. VIII. 29. 43.). Er verfährt naturwidrig, wenn er einer Sache einen höhern oder niedern Werth zuschreibt, als die Natur selbst ihr gegeben hat. Und da ist es denn nun leicht einzusehen, daß gerade das, was von ihm abhängig ist, ihm auch jederzeit

das Wichtigste seyn müsse (III. 4. VII. 67.), weil, wenn das Gegentheil für ihn das Wichtigste wäre, die gütige Gottheit es gewiß nicht von ihm unabhängig gemacht haben würde (II. 11. IX 40.). Das letztere darf er zwar auch begehren, aber doch immer bedingungsweise (IV. 1. VI. 50. VIII. 41. XI. 37.), und immer nur in so fern, als die Erlangung desselben wenigstens nichts ganz unmögliches ist (IV. 6. V. 17. XI. 33.). Er muß die Vorstellung der zufälligen Natur des begehrten Objekts jedesmal in die Regel des Begehrens selbst aufnehmen. Er muß z. B. bey aller Liebe zu seinen Kindern ihrer Sterblichkeit nicht vergessen (XI. 34.), sondern vielmehr durch diesen Gedanken seine Liebe gehörig zu begränzen suchen. Auf solche Weise kommt kein Zufall ihm ganz unvorhergesehen (VII. 61.). Er behält seine Ruhe und Gleichmüthigkeit, er mag nun verlieren oder gewinnen, mag seinen Zweck erreichen, oder nicht (V. 9. VII. 27.). Weder excentrische Freude in dem einen, noch verzweifelnde Traurigkeit in dem andern Falle erschüttert seine Seele (vgl. SIMPLIC. Comment. in Epict. Ench. c. 17.). Immer harmonirt die Folge seiner Vorstellungen mit der Folge der Naturbegebenheiten, und das Bewußtseyn, daß alle diese Begebenheiten durch eine weise Gottheit vermittelt werden, alle im Ganzen beglückend sind (X. 1.), giebt auch seinen Vorstellungen einen Ton, wobey jene Harmonie nur noch sanfter und lieblicher wird. Die Begebenheiten selbst standen nicht in seiner Gewalt;

er hält sich also nun an das, was allein von ihm abhängt, an die Stimmung seines Gemüths zur Harmonie mit der Natur (XI. 13.).

Ueberhaupt hat man zu erwägen, daß auf der Macht des Menschen nur die jedesmalige Art seiner Wirksamkeit beruhe (VI. 32. VIII. 29.). Nur dieser also darf er eine gesetzmäßige Form geben, und er hat geleistet, was er soll, und er genießt, was er zu jeder Zeit genießen kann (II. 5. III. 12. V. 25. VI. 2. VIII, 2. IX. 6.). Gleichgültig ist es, was ihm zu einer solchen Wirksamkeit Anlaß giebt (VII. 58.). Genug, wenn sie gesetzmäßig ist. Eben so wenig kommt auf den Erfolg derselben etwas an. Ist nur sein Wille gut; so mag das Objekt desselben realisirt werden, oder nicht, es kann ihm auf allen Fall schon sein guter Wille genügen (VI. 50. vgl. Simplic. Comm. in Epict. Ench. sect. 32). „Denn dieser ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte ꝛc.“ (S. J. Kants Grundl. z. Met. d. Sitten. S. 3. f.) Was also dem Menschen den höchsten, entscheidendsten Werth giebt, vernünftige oder naturgemäße Selbstthätigkeit, ist immer von ihm selbst abhängig.

§. 36.

Wodurch aber soll der Mensch zu einer solchen vernünftigen oder naturgemäßen Selbstthätigkeit sich bestimmen lassen? — Sonderbare Frage! Warum soll der Mensch ein Mensch, warum ein vernünftiges Wesen vernünftig seyn? Einen andern Sinn, als diesen, hat jene Frage nicht. Und welches wäre hier die Antwort? Sie liegt in der Frage selbst. Der Mensch ist ein Mensch, ist ein vernünftiges Wesen, er soll also auch als das, was er ist, sich darstellen (VIII. 5.). Es ist seiner Natur gemäß, und was seiner Natur gemäß ist, muß ihm schon an sich selbst die höchste Freude gewähren (VIII. 12. 26. X. 33.). Fragt man nun nach einem Grunde, warum er sich naturgemäß verhalten soll; so fragt man nach einem Etwas, das noch höher ist, als das Höchste (vgl. SENEC. de vit. beat. c. 9.). Und dies ist ja ein Widerspruch.

Was die Natur des Menschen zu einer wahrhaft menschlichen macht, ist nicht seine Sinnlichkeit, sondern seine Vernunft (§. 27.). Läßt er sich also nur durch Triebfedern, die auf seiner Sinnlichkeit beruhen, in Bewegung setzen, so kann man unmöglich von ihm sagen, daß er wahrhaft menschlich handle. Eine solche Handlungsweise ist nichts weniger, als seiner wahren Natur gemäß.

Die Vernunft ist über seine Sinnlichkeit, nicht diese über jene erhaben (§. 28. 32.). Wenn er

also seine Vernunft nur zum Behuf der Sinnlichkeit gebraucht; so würdigt er sie, die Beherrscherin, zur Dienerin der Sinnlichkeit herab, und verfährt mithin auch in dieser Rücksicht wieder der Natur, welche das Unedlere dem Edlern untergeordnet wissen will, zuwider (III. 3. XI. 19.).

Seine vernünftige Seele ist es ferner allein, die sich selbst bestimmen soll, weil sie allein es kann. Alles andere soll durch sie bestimmt werden (§. 27. 28.). Dies ist ihrer eigenen Natur, so, wie der Natur der Sinnlichkeit gemäß. Läßt sie sich nun durch Gründe bestimmen, die auf die Sinnlichkeit Bezug haben; so bestimmt sie nicht sich selbst, sie verhält sich vielmehr nur leidend. Und so stellt er denn, des Vermögens der Selbstthätigkeit uneingedenk, gegen seine Natur sich ganz als ein blos sinnliches Wesen dar (II. 2. XII. 19.).

Der Grund, warum er handelt, ist in anderer Rücksicht zugleich der Zweck, den er durch die Handlung zu erreichen sucht, und diese erscheint in so fern als bloßes Mittel zur Beförderung jenes Zwecks. Giebt er nun den Zweck auf; so unterläßt er auch den Gebrauch des Mittels: und eben so, wenn das Mittel ihm zur Beförderung des Zwecks untauglich scheint. Hieraus folgt, daß er, wenn der Bestimmungsgrund seiner vernünftigen Handlungsweise aus der Sinnlichkeit hergeleitet ist, und er mithin nur den Zweck einer sinnlichen Neigung dadurch zu erreichen strebt, diese Handlungsweise selbst wandele

bar und unzuverläßig mache. Er weicht von ihr ab, sobald die Neigung ruhet, oder er sie nicht mehr auf diesem Wege befriedigen zu können glaubt. Er schätzt sie nicht um ihrer selbst willen. Und wie ließe sich auf solche Art unter den Menschen überhaupt, da deren Neigungen so verschieden sind (II. 7. VI. 51. VIII. 43.), eine allgemeine Einstimmigkeit in ihrer Handlungsweise erwarten?

Der Mensch also ist als solcher, nicht da, um Sinnenlust zu genießen. Er ist da, um als ein vernünftiges Wesen thätig zu seyn (vgl. J. Kants Krit. d. Urtheilskr. S. 391. f.), oder mit andern Worten, um gute und gemeinnützige Handlungen zu verrichten (V. 1. VI. 16. VIII. 2. 12. 19. IX. 16.). Und schon dieser Gedanke allein, daß er dazu da sey (VIII. 5. 12.), oder die Idee des Guten und Gemeinnützigen selbst (IV. 12.) muß der Bestimmungsgrund seiner Handlungen seyn. Er muß es bedenken, daß das moralisch Gute schon an sich gut sey, und nicht, um es zu werden, erst noch eines anderweitigen Anhängsels bedürfe (IV. 20.). Er darf es daher auch nicht um seiner Folgen willen (vgl. §. 35.), er muß es vielmehr um seiner selbst willen, das heißt, ohne Hinsicht auf seine Folgen lieben (V. 6. VII. 73. VIII. 2. IX. 42.). Durch allen Lohn der Welt, z. B. durch alle Ehrenbezeugungen, die ihm wiederfahren, wird es nicht besser, als es schon an sich ist. Es ist in sich selbst vollendet (vgl. Senec. de benef. IV. 2. 9. 17.), und führt seinen Lohn

schon bey sich (vgl. CICERO de finib. II. 15. 22.). Tugend aus Eigennutz ist Wucher.

Hierauf gründet sich nun auch die wahre Selbstliebe, die allen Menschen eigen ist. Hat nämlich das Gute schon an sich seinen Werth, und kann diesem Werthe desselben von aussen her nichts geraubt und nichts hinzugesetzt werden; so ist jeder Mensch in moralischer Absicht auch nur auf sich selbst eingeschränkt. Jeder hat in dieser Absicht seine eigene Personalität, und ist von Andern ganz unabhängig (V. 25. VIII. 56.). Niemand vermag ihn wahrhaft zu beschädigen (II. 1. IV. 8. VIII. 55. IX. 18 n. 9.). Er selbst bereitet sich sein wahres Glück, wie sein wahres Elend (II. 11. IX. 4.). Sich selbst hat er also auch über alles zu lieben, weil er nur von sich selbst sein wesentliches Gut (§. 48.) zu erwarten hat (II. 6.). Für seine eigene Vervollkommnung hat er zu sorgen, ohne nach Andern sich umzusehen, weil auch diese hierin wieder für sich selbst sorgen müssen (III. 4. IV. 18.). Wollte er auf sich selbst weniger achten, als auf Andere; so würde er sein sittliches Wohl verscherzen (II. 8.). Wollte er auf sein eigenes Urtheil von sich selbst weniger Gewicht legen, als auf das Urtheil Anderer; so würde er sich selbst widersprechen (XII. 4.), und oft, ohne zu erwägen, daß ihm sein eigener Tugendsinn schon an sich selbst genügen müsse (II. 13. III. 6.), sich zu einem gesetzwidrigen Verhalten reizen lassen (V. 3. VI. 2.).

Hier ist also keinesweges von pathologischer,

sondern nur von praktischer Selbstliebe die Rede, und aus eben dem Grunde ist sie auch weit entfernt, mit der Menschenliebe zu collidiren. Das Selbst des Menschen ist nichts anders, als seine Vernunft (VIII. 40. XII. 3.). Sich selbst lieben, heißt also nur, Achtung vor seiner Vernunft, oder seiner moralischen Natur haben (vgl. V. 1.), und damit ist ja schon an sich die gesellige Liebe zu andern vernünftigen Wesen verbunden (§. 28. 34.). Ueberdies darf niemand wähnen, daß irgend etwas ihm selbst vortheilhaft sey, was ihn verleitet, die Pflichten des geselligen Lebens zu übertreten (III. 7.). Er nutzt vielmehr umgekehrt vorzüglich dann sich selbst, wenn er Andern nutzt (VII. 13. 53. 74.). Sanft fließt alsdann sein Leben vorüber (X. 6. vgl. Arrian. Epict. I. 19. u. Senec. ep. 81.).

Und so stimmt denn auch in dieser Hinsicht das stoische System wieder mit dem Kantischen überein. Beyde verwerfen sie das sogenannte Glückseligkeitsprincip als das oberste Moralprincip. Nur darin weichen sie von einander ab, daß das erstere auf die Forderung der Sinnlichkeit gar keine Rücksicht nimmt.

§. 37.

Ueberflüßig würde es seyn, nun noch ins Detail zu gehen, und die einzelnen, in der Antoninischen Schrift zerstreuten, moralischen Sätze zusammen zu stellen. Schon jene allgemeinern Principien kündigen den Geist an, der hier auch im Einzelnen athmet.

Ueberall ist es der Geist der zartesten Gewissenhaftigkeit (z. B. I. 3. III. 4. IV. 10. 37. VIII. 2. XII. 4.), der innigsten Redlichkeit (z. B. III. 7. XI. 13. 15.), der ächtesten Lebensweisheit (z. B. III. 11. IV. 24. V. 16. 23. VI. 48. VII. 3. 27. IX. 32. XI. 26.), der standhaftesten Tugend (z. B. II. 5. IV. 51. V. 3. VII. 15. 20. VIII. 5. IX. 31.), des ausgebreitetsten, selbst über Feinde sich erstreckenden, Wohlwollens (z. B. III. 16. IV. 3. VI. 6. 20. VII. 22. 26. XI. 8. 9. 13.), und einer Selbstgenügsamkeit, die nur auf das tiefste Bewußtseyn sittlicher Würde, neben welchem alle Güter und Freuden der Erde sich in Dunst und Schatten verlieren, gegründet wird (z. B. III. 5. 12. VI. 16. 22. VIII. 5. 45.).

Zwey Punkte sind hier jedoch zu bemerken, von denen der erste dieser Moral wieder zum Ruhme gereicht, der andere aber als das einzige Gefährliche in derselben aufzustellen ist. Jener bezieht sich auf die Verbindung, in welcher hier Moral und Religion betrachtet werden, dieser auf die Lehre von der Zulässigkeit des Selbstmordes.

Die Gottheit Antonins ist kein metaphysisches Wesen. Sie durchdringt vielmehr das All der Welt (§. 8. ff.), dessen Bildnerin (§. 12. ff.) und Fürsorgerin (§. 19. ff.) sie ist. Diese Idee allein (obgleich im Grunde durch sie die Gottheit als bedingt, und von den Weltgesetzen abhängig vorgestellt wird) war schon von einer solchen Erhabenheit, daß Antonin aus ihr die Pflicht der Gottesverehrung ableitet (VI. 40.);

denn sie enthielt einen Beweis für den Satz: die Gottheit interessirt sich für das Wohl des Weltalls, und sie kann also nichts wollen, was nicht dem Ganzen, wie dem Einzelnen, in dem höchstmöglichen Grade zum Besten gereichen sollte, und eben so wenig durch irgend etwas genöthigt werden, diese Richtung ihres Willens abzuändern (§. 19. 23. ff.). Jedes vernünftige Wesen ist daher verbunden, diesem Willen der Gottheit gemäß auch den seinigen zu bestimmen, und folglich alles zu billigen, was von ihr veranstaltet wird (III. 6. IV. 23. 31. V. 8. VI. 16. VIII. 23. X. 14. XII. 23. 31. u. a. St.). Dabey indeß bleibt Antonin nicht stehen. Die Gottheit ist ihm auch, ihrer höchsten Vernunft wegen (§. 33.), ein rein moralisches Wesen (S. z. B. II. 13. VII. 70. VIII. 2. 7. X. 11.), und sie fordert eben deswegen auch von dem Menschen keine andere Verehrung, als eine solche, die sich durch Streben nach Aehnlichkeit mit ihr, oder durch Tugend ankündigt (II. 5. III. 4. V. 31. X. 1. 8. XI. 13. XII. 27.). Wer also lasterhaft ist, dem fehlt es zugleich an Religiosität (IX. 1). In dieser Behauptung, die mit der Götterchronik und mit dem verderbten Geiste der damaligen Zeit so scharf contrastirt, äussert sich der mächtige Einfluß einer reinern Moral auf reinere Religion. Man erkennt daraus, daß die Vernunft, wenn sie gleich in ihrem theoretischen Gebrauche nicht selten dem heiligen Ziele, das wir die Wahrheit nennen, vorübereilt, doch in ihrem praktischen Gebrauche sich

bald wieder orientiren, und zurecht finden könne. Und hat sie dann nur einmal sich wieder zurecht gefunden, hat sie auf ihrer Laufbahn nur einmal angefangen, den Willen nach sich zu ziehen; so kann zwar noch wohl das Irrlicht der leeren Speculation neben ihr sein Spiel treiben, es vermag sie doch von ihrer Bahn nicht abzulenken. — Jener richtige Begriff von wahrer Religiosität giebt daher nun auch den Begriffen Antonins vom Gebete ein moralisches Gepräge (V. 7. IX. 40.).

Ungleich weniger Billigung verdient der andere Punkt, die Zulässigkeit des Selbstmordes betreffend. Auch hier zwar schimmern schon wieder die erhabenen Principien der Stoa durch; allein dieser Schimmer blendete. Er machte unfähig, genau zu sehen.

Nicht nur der frey erwählte Tod für Freundschaft und Vaterland, sondern auch wegen heftiger Schmerzen, wegen Gliederverstümmlung und unheilbarer Krankheit ward von den mehresten Stoikern für erlaubt gehalten (S. Diogen. Laërt. VII. 30.). Letzteres stand jedoch mit ihrer Lehre von der Erhabenheit des vernünftigen Geistes über alle Schmerzen und Uebel des Lebens (S. §. 46.) in einem gar zu auffallenden Widerspruche, als daß sie darin durchgängig hätten zusammen stimmen können. Antonin wenigstens (denn Seneca ist hier ep. 58. u. 70. ziemlich unbeständig), nimmt darauf gar keine Rücksicht, und verfährt in so fern consequenter. Er schränkt die Zulässigkeit des Selbstmordes einzig auf den Fall ein,

wenn

wenn man überzeugt ist, daß man seiner Vernunft nicht mehr folgen, seiner Tugend nicht mehr treu bleiben könne (V. 29. VIII. 47. X. 8.). Denn die Tugend erklärt er für das höchste Gut des Menschen, für ein Gut, welches weit mehr Werth hat, als das Leben (IV. 33. VII. 44.), für ein Gut, ohne welches das Leben gar nicht begehrungswürdig seyn, und von der Vernunft nicht gebilligt werden kann (VII. 46. X. 15. 32.). Er erinnert jedoch auch dabey, daß man den Schritt aus dem Leben nicht ohne die nüchternste Ueberlegung thun (III. 1. XI. 3.), und das heißt also wohl nichts anders, als daß man vorher genau untersuchen müsse, ob auch wirklich der Fall einer Collision der Tugend mit der Fortsetzung des Lebens eingetreten sey.

Offenbar liegt hier wieder eine große Idee zum Grunde. Der wahre Werth des Menschen beruhet nur auf seiner übersinnlichen Natur, und auf dem gesetzmäßigen Charakter derselben. Hat er seinen Werth von dieser Seite verloren ; so hat er alles verloren, und nie kann die sinnliche Natur ihm diesen Verlust ersetzen. Hieraus ward nun der Schluß hergeleitet: Also muß er sich selbst, als Sinnenwesen, verachten, sobald er, als intelligibles Wesen, sich bey seiner Würde nicht behaupten kann. Wenigstens lag dieser Schluß hier verborgen, wenn man ihn gleich nicht förmlich ans Licht zu ziehen vermochte, und der Lehrsatz, nach welchem nur die reine Vernunft in dem Menschen als der wahre Mensch betrachtet werden

soll (§. 27. 32.), äusserte auch hier wieder seinen Einfluß. Unter dieser Bedingung also erschien der Selbstmord als die glänzendste That des Menschen (X. 8.), als der unwiderleglichste Beweis seiner unbedingten Achtung vor der Vernunft, und seines vesten, heldenmüthigen Vorsatzes, diese Achtung, wenn es seyn muß, selbst durch Geringschätzung des Lebens zu bewähren (vgl. J. Kants Krit. d. prakt. Vern. S. 157.). Ausserdem gewann eine solche That in Zeiten, wo Nerone tyrannisirten, noch einen neuen verführerischen Schein von Erhabenheit. Indem man auf diese Weise dem Gebiete der Tyrannen entfloh, glaubte man ihnen und allen ihren wüthigen Kriegsschaaren zu trotzen, und als unabhängig von jedem, auch noch so furchtbaren, Gewalthaber sich darzustellen. Man offenbarte folglich dadurch einen Freyheitssinn, der in solchen Zeiten auf Alle, die noch nicht sklavisch vor glühenden Götzen niederknieten, einen unverlöschbaren Eindruck machen mußte.

Von dieser Seite stand jene Lehre allerdings mit den anderweitigen Grundsätzen der Stoa in einem scheinbaren Zusammenhange. Allein er war doch, genau untersucht, auch nur scheinbar. Selbst Antonin widerspricht sich, so oft er die blendenden Gründe für die Zulässigkeit des Selbstmordes aus den Augen verliert, und die ruhigere, ihr Verhältniß zur Sinnlichkeit erwägende, nicht die von ihrer Hoheit begeisterte, und über alle ihre Schranken hinausfliegende Vernunft reden läßt. Er urtheilt alsdann kaltblütiger,

ohne jedoch gegen die wesentlichen Principien seiner Moral zu verstoßen.

Pflichtmäßig ist es, sagt er (V. 10.), getrost seiner natürlichen Auflösung zu harren, nie über den Verzug derselben traurig zu werden, und allemal sich dabey zu beruhigen, theils, daß nichts uns zustoßen kann, was der Natur des Ganzen nicht angemessen wäre, theils, daß es von uns selbst abhängt, nichts zu thun, was dem gottähnlichen Genius in uns zuwider ist. — Wie kann es denn nun jemals erlaubt seyn, sich selbst zu tödten? Wie stimmt das mit jener getrosten Erwartung des natürlichen Todes, mit jener tiefen Ueberzeugung von der Wohlthätigkeit unsers jedesmaligen Schicksals, und von der ausnahmlosen Möglichkeit der Pflichterfüllung überein? Der letztere Punkt namentlich, auf welchen Antonin, wie sich nachher (S. §. 39.) noch zeigen wird, so oft und stark dringt, ist ja jener einzigen Voraussetzung, unter welcher er den Selbstmord billigt, geradezu entgegen. Und wenn diese Voraussetzung wegfällt, und man denkt alsdann noch hinzu, daß der Mensch den unsterblichen Göttern in der Duldung der Lasterdiener ähnlich werden soll, und seiner kurzen Lebensdauer wegen auch leicht werden kann — (VII. 70.) folgt alsdann nicht hieraus, daß er die Bande, womit ihn die Natur an sie geknüpft hatte, auch nur durch die Natur wieder auflösen lassen, und, anstatt sich selbst von ihnen loszuzerren, freundlich, gutherzig und mild aus ihrem Kreise

hinwegscheiden müsse (X. 36.)? Nicht zurückstoßend, aber doch auch nicht angreifend soll er sich gegen den Tod verhalten. Er soll ihm, als einer natürlichen Veränderung, gelassen entgegen sehen (IX. 3.). Wenn er nun aber diese Veränderung willkührlich, und wider den, in der Erhaltung seines Lebens sich ankündigenden, Willen der Natur beschleunigt, befolgt er dann diese Regel? Läuft er dann nicht von seinem Posten hinweg, bevor ihm sein Feldherr das Signal zum Abzuge gegeben hat (VII. 45. vgl. ARRIAN. Epict. I. 9.)? Entledigt er nicht dann sich widerrechtlicher Weise eines Geschäfts, das ihm durch die Umstände aufgetragen wurde?

In solche Widersprüche verwickelt hier Antonin sich selbst. Ueberdies vergißt er, daß ohne das Leben sich die Vernunft gar nicht einmal äussern, und daß sie folglich auch unmöglich gebieten könne, das Leben zu zerstören, weil sie durch ein solches Gebot sich gegen sich selbst auflehnen würde. Er vergißt, daß Selbstmord und Aufopferung des Lebens von einander unterschieden werden müssen, weil nur die letztere in einem Falle, wo man ohne sie seine Anhänglichkeit an die Pflicht, die uns gegen die Person in uns selbst und in Andern obliegt, nicht beweisen kann, und nur während der wirklichen Erfüllung der Pflicht gesetzmäßig zu nennen ist. Er vergißt endlich, daß er seinem Systeme zufolge keine Gründe für den Glauben an Unsterblichkeit aufstellen könne (S. §. 50. f.), und sich daher für verbunden zu halten habe, so lange,

als die Natur ihm das Leben vergönnt, es möglichst zu benutzen, ja, daß er auch selbst dann, wenn er an Unsterblichkeit glaube, die Pflicht des Selbstmordes, oder das Recht dazu nicht zu erweisen vermöge, weil Pflichten und Rechte sich, als solche, demonstriren lassen, und folglich ein vesteres Fundament, auf welches die Demonstration zu bauen ist, haben müssen, als bloßen Glauben (vgl. C. C. E. Schmids Vers. einer Moralphilosophie, 2e Aufl. S. 752. ff.). In der speciellen Sittenlehre der Stoiker ist also dieser Punkt der einzige, dem es nicht etwa nur an sich selbst, sondern auch in Hinsicht auf ihre eigenen Principien an Haltbarkeit gebricht, und der übrigens wegen des falschen Scheins von Geistesgröße, wodurch die Behauptung desselben veranlaßt ward, um so verführerischer werden konnte.

§. 38.

Werfen wir aber nun noch einen Blick auf das Ganze der stoischen Moral zurück; so können wir die Vorzüge derselben nicht verkennen, und den großen Männern, welche sie lehrten und ausübten, unmöglich tiefe Achtung verweigern.

Sie waren die ersten, die es deutlich bemerkten, daß die Moral nur aus dem Wesen der Vernunft abgeleitet werden könne, wenn die Vorschriften derselben allgemeine Gültigkeit haben sollen. Sie sahen es ein, daß der Mensch eben dieser Vernunft wegen in eine höhere Ordnung der Dinge gehöre, und dadurch,

daß sie sich selbst und Andere hieran bey jeder Gelegenheit erinnerten, weckten und nährten sie ein Gefühl von Würde, welches die Triebfeder großer Gesinnungen ward. Persönliche Vollkommenheit war das Ziel, von welchem sie überzeugt waren, daß sie es erstreben könnten, und eben deswegen auch erstreben sollten. Das Vermögen dazu fanden sie in ihrer Vernunft, und auf das Bewußtseyn dieses Vermögens gründeten sie nun zugleich ihre Verbindlichkeit dazu. Auch waren sie scharfsinnig genug, in eben jenem, allen Menschen gemeinschaftlichen, Vermögen, und in dieser, aus dem Bewußtseyn desselben hergeleiteten, allgemeinen Verbindlichkeit zur Tugend einen Grund zu erkennen, warum mit dem Streben nach persönlicher Vollkommenheit auch das Bestreben, Andere zu vervollkommnen, verbunden seyn müsse. Weit entfernt also, moralische Egoisten zu seyn, erklärten sie vielmehr einen staatsbürgerlichen und weltbürgerlichen Sinn für die natürlichste Frucht ihrer Moralität, und nur in so fern, glaubten sie, stehe ein Mensch von dem andern abgesondert da, als der Eine den Andern in seiner Pflichterfüllung zu hindern versuche. Auf solche Weise hielten sie es für die einzige Bestimmung des Menschengeschlechts, als eines Geschlechts vernünftiger Wesen, mit ineinander geschlungenen Händen dem Blüthenkranze der reinsten Sittlichkeit zuzueilen, und der ganzen Sinnenwelt nebst dem, was ihnen selbst von ihr anhängig war, zu entfliehen; und diese Bestimmung zu erreichen suchen,

hieß ihnen mit andern Worten, der Natur gemäß leben, dem Rufe seiner eigenen Natur folgen, in den harmonischen Zusammenhang der ganzen Natur sich fügen, und den Absichten der Gottheit, als der Seele der Natur, entsprechen.

Sie vernachläßigten also freylich die Rücksicht auf die Sinnlichkeit des Menschen, achteten nicht darauf, daß diese seiner Vernunft noch hinzugesellt sey, und daß er mithin die Forderungen derselben, wenn er seiner ganzen Natur gemäß leben wolle, nicht despotisch zurückweisen dürfe. Ihre Moral konnte daher auch allerdings nichts anders, als eine Moral für reine Vernunftwesen werden. Allein eben dieser Punkt war doch eigentlich der Keim einer schönen Frucht. Die Moral gelangte dadurch schon frühzeitig zu einer gewissen Festigkeit. Man konnte es nicht abläugnen, daß die Eigenheiten des Menschen, sofern er in der Reihe der Sinnenwesen steht, veränderlich seyen, und daß also die Moral, weil sie unwandelbare, nothwendige, allgemeingültige Principien aufstellen muß, nur auf seine vernünftige Natur gegründet werden könne. Indem man ihr diesen Boden anwieß, bemerkte man, daß Meynung, Herkommen, Gefühl, und alles, was sonst die sittlichen Grundsätze schwankend und klimatisch machte, gänzlich ausgeschlossen, und das moralische Gesetz in seiner unbedingten Würde dargestellt werde. Man sah es ein, daß aller Eigennutz die gute Gesinnung ihres innern Werths beraube, und daß eine Sittenlehre,

die durch ihre Principien den Eigennutz begünstige, ihren Namen nicht verdiene. Selbst die oberflächlichste Beobachtung der Menschen, selbst der geringste Grad der Aufmerksamkeit auf die gewöhnlichen Urtheile derselben über den moralischen Gehalt fremder Handlungen, so, wie auf die leise Stimme des eigenen Gewissens war hinlänglich, diese Ueberzeugungen zu begründen oder zu bestätigen. Und dies alles ward vorzüglich durch die Stoiker eingeleitet. Sie lebten in Zeiten, wo schon alle Künste der Verfeinerung zusammen stimmten, um der Sinnlichkeit das Uebergewicht über die Vernunft zu verschaffen. Sie bedurften also schon deswegen wenigstens einer starken Sprache, um die gefährdete Vernunft zu dem lebendigen Bewußtseyn ihrer angebohrnen Kraft und Hoheit zurückzurufen. Ja, es war aus eben diesem Grunde sogar heilsam, daß sie, wie es denn in solchen Zeiten um so erklärbarer war, in das Extrem ausschweiften, und von der Sinnlichkeit des Menschen gänzlich abstrahirten. Kontrastirende Gegenstände sind desto auffallender. Man ward also durch die auffallenden Behauptungen der Stoiker gleichsam erschüttert, und gewaltsamer Weise zum Nachdenken fortgezogen, und da nun die Aussprüche des moralischen Gefühls mit diesen Behauptungen im Wesentlichen übereinstimmig befunden wurden; so mußte dieses nothwendig, obgleich die Specialgeschichte der damaligen Menschheit uns hier verläßt, auf das Gemüth Vieler einen sehr wohlthätigen Eindruck

machen. Und überhaupt scheint es, als wenn die Denker der Vorzeit in allen Rücksichten von beyden Seiten hätten ausschweifen müssen, um den Denkern der Folgezeit die Auffindung der güldenen Mittelstraße zu erleichtern. Da war denn aber das Extrem, auf welches die Stoiker verfielen, von der Wahrheit weniger entfernt, und für ächte Sittlichkeit weniger gefährlich, als das Extrem der Epikuräer, welche die Moral als ein System von Lebensregeln vorstellten, durch deren Befolgung man sich die möglichste Summe und Mannichfaltigkeit angenehmer Empfindungen verschaffen könne (S. DIOGEN. Laërt. X. 6. 140. CICERO de fin. I. 29. etc.). Die Grundsätze der Erstern waren, wie es auch die Geschichte lehrt, dem Mißbrauche bey weitem nicht in dem Grade ausgesetzt, als die der Letztern. Ausserdem konnte man leichter von jenen, als von diesen geleitet, sich auf die einzig richtige Bahn hinüber begeben. Die Macht der Sinnlichkeit blieb doch ohnehin stark genug, um vor einer völligen Unterdrückung gesichert zu seyn, und die stoischen Grundsätze konnten daher in ihrer subjektiven Anwendung der Regel nach wohl schwerlich einen andern Einfluß haben, als einen solchen, der sich in der Beherrschung der Sinnlichkeit vermittelst der Vernunft äusserte. Man erkennt diese Tendenz derselben auch besonders in unzähligen Stellen Antonins. Und so durfte man folglich nur hierauf reflektiren, um die ursprüngliche Einseitigkeit des Raisonnements der Stoiker zu vermeiden, und mit

der reinen Moralität, die sie empfahlen, zugleich die Erkenntniß des Wahren in dem Systeme Epikurs zu verbinden.

In dieser Hinsicht also hat man nicht die mindeste Ursache, über die Lehrsätze der Stoa, wie es nicht selten geschieht, zu spötteln, und sie als Produkte einer affektirten Geistesstärke zu verschreyen. Sie legten den Grund zu einem nnerschütterlichen Gebäude der Moral, zu einem Gebäude, von welchem die Anhänger dieser Lehrsätze mit Recht behaupteten, daß es für sich selbst vest stehen müsse, ohne fremdartiger Stützen zu bedürfen. Antonin insbesondere dringt mit Nachdruck darauf, daß man hier von allen philosophischen Systemen hinwegsehen solle. Selbst dem Atheisten (§. 5.) und dem Bezweifler einer göttlichen Vorsehung (§. 20.) ruft er gleichsam zu: „Denke nicht, daß die Moral eine bloße Erfindung der Klüglinge sey! Sie gründet sich auf deine eigene Natur. Du magst glauben oder bezweifeln oder läugnen, was du willst, ein Mensch bist du; dies kannst du nicht läugnen. Thue also entweder Verzicht auf den Namen eines Menschen, oder folge den Gesetzen deiner vernünftigen Natur!“ (vgl. §. 50.) Indem er so die Moral als von der Religion unabhängig darstellt, und dem Gebote der Pflicht ein eigenthümliches, nicht erst entliehenes, Ansehen zuschreibt, begründet er die Maxime, alles aus moralischen Gesichtspunkten zu betrachten, und diese Maxime hat, indem er sie nachher auch auf die Religion

anwendet, die wohlthätige Folge, daß er nun die Religion mit der Moral wieder vereinigt (§. 37.), und jene durch diese Vereinigung mit derselben in dasjenige Licht stellt, in welchem sie stets betrachtet werden muß (III. 13.).

F. Willensfreyheit.

§. 39.

Als moralisches Wesen ragt der Mensch über die ganze Natur hervor. In jedem Augenblicke, in welchem die Idee der Pflicht mit lebendiger Kraft seinen Geist durchdringt, fühlt er sich losgewunden von allen Banden physischer Nothwendigkeit. Es wird das Bewußtseyn seiner Willensfreyheit mit voller Klarheit in ihm rege. Er soll sittlich gut seyn, und zwar jederzeit und unter allen Umständen seyn. Das fordert seine Vernunft. Er muß es also auch seyn können. Nichts in der Welt muß ihn daran zu hindern vermögen. Sonst wäre diese Forderung der Vernunft eine unvernünftige Forderung. Mit dem Bewußtseyn der Vernunft und ihres Gesetzes ist daher das Bewußtseyn der Freyheit aufs innigste verbunden. Welche Energie mußte denn das letztere in dem Geiste eines Antonins haben! Eine solche Energie, daß er sogar, anstatt das Können aus dem Sollen herzuleiten, im Gegentheil gleich den

übrigen Stoikern das Sollen aus dem Können deducirte (vgl. §. 36. 38.). Folgendes Raisonnement liegt hier zum Grunde:

Im allgemeinsten Sinne des Worts nennen wir den frey, welcher sein eigener Herr ist, welcher thun kann, was er will, ohne einer äussern Gewalt unterwürfig zu seyn, oder ohne von etwas Anderm wider seinen Willen bestimmt werden zu können (S. Arrian. Epict. IV. 1.). Wenden wir diesen Begriff auf den Menschen an, so finden wir schon gleich, daß sein Körper nicht frey zu nennen sey. Denn dieser ist unzähligen äussern Zufällen unterworfen. Es giebt tausend Dinge in der Welt, welche stärker sind, als er selbst. Eben so wenig ist seine belebende Seele frey zu nennen. Denn diese hängt von Blut und Luft ab (vgl. §. 26.). Es kann auf mannichfaltige Weise das Leben vernichtet werden. Folglich bleibt nur die vernünftige Seele übrig, in welcher wir seine Freyheit zu suchen haben. Und hier finden wir sie wirklich. Alles muß sich lenken nnd bestimmen lassen. Nur die vernünftige Seele lenkt und bestimmt sich selbst (V. 19. VI. 8. XI. 1.); denn sie ist das aktive Princip in der menschlichen Natur (§. 27.). Sie ist unabhängig; sie kann, was sie will. Aber was will sie denn?

Nichts, als was ihrer Natur gemäß ist, das Wahre und Gute (VII. 63. VIII. 26. XI. 18. n. 3.). Diese Richtung ihres Willens beruht also auf einem Gesetze, das in ihrer eigenen Natur sich gründet

(vgl. ARRIAN. Epict. III. 3. IV. 5.), und sobald jemand das Falsche dem Wahren, das Böse dem Guten vorzieht; so hat sie selbst keinen Theil daran. Ein solcher Mensch handelt nicht als Mensch, d. h. nicht als vernünftiges Wesen.

Die vernünftige Seele kann, was sie will, heißt folglich nichts anders, als: sie kann weise und tugendhaft seyn, ohne daß irgend etwas sie daran zu hindern vermöchte.

Wäre sie nun abhängig von der Sinnlichkeit, und den auf derselben beruhenden Neigungen und Leidenschaften; so könnte sie nicht, was sie wollte. Sie müßte der Sinnlichkeit gehorchen, und den Forderungen derselben Weisheit und Tugend wenigstens in allen den Fällen aufopfern, wo jene nicht ohne diese Aufopferung befriedigt werden könnten. Allein sie ist in der That erhaben über die Sinnlichkeit (§. 28.). Weder Schmerz noch Vergnügen hat Gewalt über sie. Von diesem, wie von jenem, kann sie sich losreissen, um ihrer eigenen Natur gemäß zu wirken, und auf solche Art einem Gesetze zu folgen, das sie sich selbst giebt (V. 1. VI. 16. VII. 14. 33. 64. VIII. 29. 41 vgl. SENEC. ep. 65.).

Da sie also über die Sinnlichkeit erhaben ist; so muß sie auch von allem Einflusse der Aussenwelt, die auf die Sinnlichkeit wirkt, unabhängig seyn. Sie würde ja sonst bey der allgemeinen Wandelbarkeit der Dinge nie zu vesten Grundsätzen gelangen können. Sie würde dabey bald von Furcht und bald von

Hoffnung, heute von Entzücken, morgen von Verzweiflung umhergetrieben werden. Sie würde es unmöglich finden, in dem ewigen Wirbel von Veränderungen, der auch sie zugleich fortrisse, das hohe Selbstbewußtseyn zu erhalten, welches zur Beförderung der Weisheit und Tugend unentbehrlich ist. Also auch in dieser Rücksicht würde sie wieder einer fremden Herrschaft unterworfen seyn, und ihren eigenen Willen nicht auszuführen vermögen. Wie wenig aber läßt sich dies behaupten! Sie hat ja gar nicht einmal Gemeinschaft mit den Gegenständen ausser ihr, wird gar nicht einmal von ihnen berührt, und diese können ihr folglich auch weder Richtung noch Antrieb geben. Sie besteht ganz für sich selbst, urtheilt nur über sie, und in diesem Urtheile kann sie allemal ihre eigene Würde behaupten (IV. 3. V. 19. VII. 2. VIII. 32. XI. 16.). Also von aussen her ist sie nur negativ, das heißt, nur in so fern beschränkbar, als ihr der Stoff, auf den ihre Wirksamkeit gerichtet war, entzogen werden kann (VIII. 41.). Diese negative Beschränkbarkeit ist aber keine positive; denn wenn sie die Möglichkeit eines solchen Falles schon zum voraus mit berechnete, so ist der wirkliche Eintritt desselben der Regel, die sie befolgte, nicht etwa zuwider, sondern vielmehr gemäß. Immer hat sie ihren Zweck erreicht (XI. 1. vgl. §. 35.).

Auch ist sie endlich von andern Seelen nicht abhängig. Sie hat ihr eigenes Gebiet, und dieses gränzt nur von der Seite an das Gebiet anderer

Seelen, von welcher sie einander Hülfe leisten können. Einen feindlichen Einfall aber kann keine Seele in das Gebiet der andern thun (VIII. 56.), und man ist daher berechtigt, jedem Menschen, als einem Wesen, das eine vernünftige Seele hat, zuzurufen: Fürchte dich nicht! In dem ganzen großen Raume der Welt ist niemand, der dich wahrhaft zu beschädigen vermöchte; denn niemand kann dich hindern, weise und tugendhaft, niemand dich nöthigen, thöricht und lasterhaft zu seyn (II. 1. 9. VI. 58. VIII. 47. 55. IX. 11. 42. X. 32. XI. 9. 18. n. 9. 36. XII. 25.).

Und so erhellet folglich überhaupt, daß der vernünftige Mensch, sofern er vernünftig ist, eine unumschränkte Gewalt habe (VIII. 29. 41. XII. 11. 17.). Auf der Lichtbahn der Tugend vermag er, wie ein unbesiegbarer Held, immer fortzuschreiten. Nichts kann ihn aufhalten, und selbst, was ihn aufzuhalten scheint, wird ihm zum schnellern und weitern Fortschreiten nur beförderlich (IV. 1. V. 20. VI. 17. 50. VII. 58. 68. VIII. 32. 35. X. 12. 33.). Und in dieser Rücksicht kann er mit jedem Andern wetteifern (VII. 52.). Er ist frey.

Hier sieht man denn, was unter dieser Freyheit zu verstehen sey. Sie ist das Vermögen der vernünftigen Seele, trotz aller empirischen Bestimmungsgründe sich selbst ihrer eigenen Natur gemäß zu bestimmen. Die vernünftige Seele macht den eigentlichen Charakter der Menschheit aus, und jenes

Vermögen inhärirt also der (vorzugsweise so genannten) menschlichen Natur (§. 32.). Was nun dem Menschen, seiner Natur zufolge, möglich ist, das ist auch seine Bestimmung; seine Natur begründet das Gesetz (§. 30.); er kann, als Mensch, tugendhaft seyn, also soll er es auch seyn (V. 1. VI. 33. IX. 42.). Ist er es nicht; so lebt er nicht seiner (vernünftigen) Natur gemäß (VII. 15.). Seine menschlichen Fähigkeiten winkten ihn auf seine menschlichen Pflichten hin; und er versteht und befolgt diese Winke nicht. Seine Vernunft sollte sich selbst bestimmen, weil sie es konnte; und sie verhält sich unwirksam und leidend.

Aus diesem Begriffe von der Freyheit wird ersichtlich, daß sie von den Stoikern mit der Handlungsweise der reinen praktischen Vernunft für identisch gehalten, uud nur in so fern mit dem Namen der Freyheit bezeichnet wurde, als die Vernunft selbst gegen alle empirischen Bestimmungsgründe sich bey ihrer wesentlichen Handlungsweise behaupten kann. Sie unterschieden jedoch von dieser höhern moralischen Freyheit, wie sich nachher zeigen wird, noch eine andere in allgemeinerm Sinne, und nur aus dem Begriffe der erstern schlossen sie das Merkmal der Möglichkeit contradictorisch entgegen gesetzter (sittlich böser sowohl, als sittlich guter) Handlungen aus.

§. 40.

Eine unwidersprechliche Folgerung aus jenem Begriffe (§. 39.) war also diese: Der Lasterhafte ist nicht (moralisch) frey.

Wer frey ist, muß thun können, was er will. Aber will denn wohl jemand Fehler begehen? Will wohl jemand neidisch, undankbar, habsüchtig, ungerecht seyn? ꝛc. (ARRIAN. Epict. II. 1. IV. 1.) Wenn er das wollte — warum suchte er wohl seine Fehler zu beschönigen, oder zu entschuldigen? Warum fände er es unerträglich, daß ihn jemand einen neidischen, undankbaren, habsüchtigen, ungerechten Menschen schilt (XI. 18. n. 3.)? Er will es also nicht. Vielmehr will er umgekehrt das Gute. Und nun unterläßt er, was er will, thut, was er nicht will. Wie könnte er denn frey zu nennen seyn? Er sündigt wider seinen Willen (IV. 3. VII. 22. XII. 12.). Er wird also gezwungen (X. 30). Unmöglich kann man von ihm, als einem Lasterhaften, andere, als lasterhafte Handlungen erwarten (IV. 6. V. 17. XI. 18. XII. 16.). Sie werden ihm eben so abgenöthigt, wie dem Feigenbaum die Feigen. Wie könnte denn dies mit Freyheit zusammen stimmen (vgl. CICERO Parad. 5.)?

Freyheit ist ohne Vernunft nicht denkbar. Sie ist vielmehr die Vernunft selbst, sofern dieser ein unbeschränkbares Vermögen der Selbstbestimmung nach ihrem eigenen Gesetze zukommt. Allein der Lasterhafte handelt unvernünftig (vgl. §. 32.). Er

verläugnet den wesentlichen Charakter der Menschheit. Was bleibt ihm denn übrig? Nur ein belebter Körper. Mensch ist er nicht mehr. Er stellt sich als bloßes Naturwesen, nicht als Vernunftwesen dar. Er steht folglich auch nur unter den Bedingungen der Nothwendigkeit (vgl. IV. 6.). Er fühlt nur, und alles, was er denkt, bezieht sich nur auf dieses Gefühl, und fühlen muß er, wie er afficirt wird. Er handelt freylich auch jetzt noch in gewisser Rücksicht seiner Natur gemäß; allein seine Natur ist entwürdigt, sie ist, sofern er lasterhaft handelt, nicht mehr eine vernünftige, sondern vielmehr nur eine vernunftlose Natur (vgl. V. 11.). Und diese ist beschränkbar (VIII. 7.). Sie kann nicht frey genannt werden.

Ueberdies nehme man nur einmal Rücksicht auf die Unabhängigkeit, welche die unerläßliche Bedingung der Freyheit ist (§. 39.)! Auch so zeigt es sich, daß dem Lasterdiener diese Freyheit nicht zuzuschreiben sey.

Er ist abhängig von der Sinnlichkeit, abhängig von der Lust und Unlust. Er — das heißt, seine Vernunft. Denn diese ist das Selbst in ihm (§. 36.), und diese ist aus einer Herrscherin zur Sklavin geworden (II. 2. III. 3. XI. 19.), hat sich ganz dem Körper hingeopfert, und wird nun mit demselben in einer niedern Region fortgezogen (vgl. Simplic. Comment. in Epict. Ench. sect. 1. u. 34.). Er empfindet es, daß er selbst nicht mehr wirke, daß nur auf ihn

gewirkt werde, daß er nicht mehr gehe, sondern sich umher stoßen lasse. Stärkere Neigungen verdrängen immer wieder die schwächern, der Schein betrügt ihn, die Phantasie führt ihn durch ihre falschen Vorspiegelungen irre (VI. 13. VII. 2), und so ist er das ewige Spiel einer fremden, von ihm selbst unterschiedenen, Macht.

Abhängig auch von der Aussenwelt; von Objekten, die nicht in seiner Gewalt stehen, und worüber er folglich auch niemals unumschränkter Herr seyn, in Hinsicht auf welche er von allen Seiten Widerstand finden, und unmöglich mit vollkommener Freyheit wirken kann (IV. 32. 48 V. 10. 12. 33. VI. 15. 16. u. a. St.). Geld und Kleider und Häuser und Sklaven — alles unterjocht ihn, indem er ängstlich sich darnach sehnet (VIII. 3). Und doch sehnet er sich oft vergeblich (S. Arrian. Epict. IV. 1.). Er kann nicht thun, was er will, nicht erlangen, was er will. Darin aber äussert sich ja die Freyheit, daß man alles, was man will, auch thun und erlangen kann, und das einzige Mittel, zu dieser Freyheit vorzudringen, ist: nichts wollen, als was man kann, und was man hat (VI. 16. VIII. 7. IX. 40. vgl. Senec. ep. 123.), und alles andere nur bedingungsweise wollen (§. 35.). Dieses Mittel ergreift er nicht. Er ist nicht frey (S. Epict. Ench. c. 14.).

Er ist abhängig, auch von andern Menschen, und zwar eben deswegen, weil die Sinnlichkeit über ihn herrscht, weil er den Gegenständen der Aussen-

welt sich unterwürfig gemacht hat. Von Ruhmsucht eingenommen muß er nach denen, die seinen Ruhm verbreiten können, sich überall fügen, er muß ihnen schmeicheln, nachgeben, gehorchen. Und so beruht überhaupt in jedem Falle, wo die Güter, die er begehrt, in fremder Gewalt stehen, seine Glückseligkeit auf fremder Willkühr; er sieht sich genöthigt, diese Willkühr Anderer durch manche, ihm selbst verhaßte, Mittel zu Gunsten seiner Begierde zu bestimmen, oder er wird argwöhnisch, furchtsam, neidisch, eifersüchtig, hinterlistig, feindselig u. s. w. und empfindet also auch in so fern wieder vieles, was er nicht will (II. 6. III. 4. IV. 19. VI. 16. 41. IX. 29. XII. 4. 19.). Nur der hat vollkommene Willensfreyheit, dessen unbedingtes Wollen sich nur auf solche Güter bezieht, die ihm von Andern weder gegeben noch geraubt werden können (vgl. VIII. 56. X. 9.).

Daß wir also nur dem Tugendhaften diese Willensfreyheit zuschreiben, rührt blos daher, weil sein Wille nicht von einem Etwas ausser ihm, sondern einzig von ihm selbst, d. h. von seiner Vernunft abhängig ist, obgleich übrigens allerdings auch Er nicht anders als gut handeln kann, so lange er das Prädikat tugendhaft wirklich verdient.

§. 41.

Nun aber entsteht die Frage: Welches ist denn der eigentliche erste Grund des Mangels moralischer Freyheit bey dem Lasterhaften? Oder woher kommt

es, daß er wider seinen Willen sündiget? Wodurch wird diese, beym ersten Anblicke sehr sonderbare, Erscheinung erklärbar?

Die Beantwortung dieser Frage enthält zugleich eine Theorie vom Ursprunge des moralischen Uebels, und unstreitig haben hier die Stoiker vorzüglichen Scharfsinn bewiesen.

Es liegt, sagen sie, in der Natur des vernunftbegabten Menschen, daß er das Wahre begierig ergreift, das Irrige verwirft, und bey dem Ungewissen hin und her schwankt. Unmöglich ist es, ihn zu überzeugen, daß es Nacht sey, wenn es Tag ist, oder ihn dahin zu bringen, daß er entscheidend behaupte: die Zahl der Sterne sey eine gerade Zahl; denn jenes ist falsch, und dieses ist ungewiß (S. ARRIAN. Epict. I. 28.). Er sträubt sich gegen jeden innern Widerspruch, und selbst fremder Widerspruch gegen sein System ist ihm in so fern unerträglich, als seine bisherige veste Anhänglichkeit an das Wahre, oder vielmehr seine unzertrennliche Verbindung mit demselben dadurch bezweifelt zu werden scheint. Niemals billigt er den Irrthum, als Irrthum, und wenn er dennoch irret; so erscheint ihm der Irrthum als Wahrheit. Er irret also wider seinen Willen (VII. 62.), weil er sein wesentliches Gut verliert, sobald er die Wahrheit verliert (VII. 63.), und weil er einen solchen Verlust unmöglich wollen kann.

Dieser Hang zur Wahrheit, der auf die Natur-

einrichtung des Menschen sich gründet, und selbst im Irrthume sich offenbart, erfordert jedoch eben dieser Möglichkeit des Irrthums wegen eine sorgfältige Cultur, wenn er seines eigentlichen Zwecks nicht verfehlen soll. Immer zwar ist sein Zweck die Wahrheit an sich (objektive Wahrheit); allein dieser wird nicht immer erreicht. Oft scheint etwas objektiv wahr zu seyn, was doch objektiv irrig ist. Für denjenigen indeß, der durch diesen Schein sich blenden ließ, hat ein solcher Irrthum das nämliche Gewicht, das die Wahrheit hat, oder mit andern Worten, der Irrthum ist in Hinsicht auf seine Person (subjektiv) wahr; denn sonst würde es ihm nicht möglich gewesen seyn, denselben in sein Gedankensystem aufzunehmen (vgl. VI. 27. VII. 26.). Will er sich also vor dergleichen Verirrungen (die ihm selbst jedoch, wenn sie wirklich Statt finden, nicht als solche erscheinen) in Sicherheit setzen; so muß er seine Vernunft bey ihrer Macht über sich selbst erhalten, alles mit kalter Genauigkeit untersuchen, und nie seinen Neigungen und Einbildungen einen Einfluß auf seine Urtheile gestatten III. 11. IV. 11. VII. 2. 29. VIII. 49. IX. 7.).

Dies ist um so nöthiger, da selbst der Wille jedesmal durch den Verstand bestimmt wird. Je nachdem die Begriffe, die ein Mensch in seinem Verstande niedergelegt hat, geartet sind, je nachdem hat auch sein Wille eine gewisse Richtung. Er kann nichts begehren, als was er sich als gut und begehrenswürdig vorstellt (S. Arrian. Epict. I. 18.). Seiner

ganzen Handlungsweise liegt daher allemal seine Denkweise zum Grunde. Er will und thut, was mit seinen Vorstellungen zusammen stimmt.

Da nun Wahrheit das Ziel ist, dem sein Verstand von Natur zustrebt, und eben dieser Verstand die Bestimmungsgründe des Willens enthält; so ist auch leicht einzusehen, daß sein Wille von Natur auf das wahre Gute gerichtet seyn müsse. Ein Scheingut oder ein wahres Uebel dem wahren Guten vorzuziehen, setzt ja immer einen Irrthum des Verstandes voraus, und so wenig dieser, als Irrthum, vermöge seiner Natureinrichtung von ihm gebilligt werden kann, eben so wenig kann auch das Böse, als Böses, von ihm gewollt werden. Das eine folgt aus dem andern (VII. 63.). Gleichgültigkeit gegen das Gute streitet also mit der Natur denkender Wesen.

Hieraus aber läßt sich nun auch von der andern Seite schließen, daß der Hang zum Guten die Kraft (nicht blos die Fähigkeit) zu denken, und der Hang zum wahren Guten eine richtig ausgebildete Denkkraft voraussetze. Dem Kinde ist er noch gar nicht zuzuschreiben. Es empfindet nur, hat daher auch nur einen Hang zum Angenehmen (vgl. SENEC. ep. 124.), und ist weder tugendhaft noch lasterhaft zu nennen. Der Lasterhafte hingegen hat zwar einen Hang zum Guten, in so fern er nämlich nichts begehren kann, was ihm nicht unter der Form des Guten erscheint; allein es ist nicht ein Hang zum wahren Guten (II. 13.).

Er bezeichnet etwas mit diesem Namen, was ihn nicht verdient, weil es an sich selbst entweder etwas Böses ist, oder doch nur den Schein des Guten hat, und im Grunde so wenig gut als böse genannt werden kann (VI. 27. X. 30. vgl. SIMPLIC. Comment. in Epict. Ench. sect. 1. 13.). Er verwechselt z. B. Geiz und Sparsamkeit, Verschwendung und Freygebigkeit, und ergreift das Laster, anstatt der Tugend, weil die Gränzen, wodurch diese von jenem getrennt ist, seinem Blicke entschwinden (S. SENEC. ep. 120.). Er begeht also einen Fehler, und wähnt dennoch, ihn nicht zu begehen. Er begeht ihn mit Selbstdünkel (IX 34. XI. 18. n. 2.). Und die Quelle davon ist diese: Es mangelt ihm an einer richtig denkenden Vernunft (V. 14. XI. 1.). Er weiß nicht, was er eigentlich thut (VII. 22. XI. 18. n. 3.), ist des geraden Weges zu seinem Ziele nicht kundig (IV. 51. VI. 22.), obgleich er stets auf dem geraden Wege zu wandeln glaubt.

Richtig denkende Vernunft nennen wir vorzugsweise schlechthin Vernunft (§. 29.), und wir sagen deshalb von dem Lasterhaften mit Recht, er handle unvernünftig (vgl. §. 32.). Da nun auch die Willensfreyheit allein auf der Vernunft beruhet (§. 39.), so ists einleuchtend, daß der Mangel dieser Freyheit bey dem Lasterhaften zuletzt in seinem Mangel an richtigen Begriffen, deren Stelle durch irrige Begriffe vertreten ward, seinen Grund habe.

Diese irrigen Begriffe aber — woher? — Sie

werden durch die Regsamkeit der Phantasie veranlaßt. Bald nämlich stellt die Phantasie ihm etwas als ein höchstwichtiges Gut vor, was doch die Vernunft gar nicht für ein Gut erklärt (II. 12. V. 12); bald lenkt sie seinen Blick in die Zukunft hinüber, und verleitet ihn, sich da in fröhliche oder traurige Lagen hinein zu träumen, und darüber den gegenwärtigen Augenblick unbenutzt schwinden zu lassen (VII. 8. VIII. 36.); bald dichtet sie einem Umstande etwas hinzu, was gar nicht in ihm gegründet ist (II. 12. VIII. 49.), und versetzt ihn dadurch in peinliche Unruhe und Besorgniß (VI. 31. IX. 32.). Kurz, sie macht ihn immer unfähiger, sich mit andern als sinnlichen Vorstellungen zu beschäftigen, rückt den wahren Werth der Dinge, der nur durch stille, vernünftige Ueberlegung ergründet werden kann, ihm immer weiter aus den Augen (VII. 29. VIII. 29. IX. 7.), und reizt Gefühle und Triebe in ihm auf, die ihn zuletzt allemal in seinen Urtheilen bestimmen, und folglich den höhern Genius in ihm sich unterwürfig machen (II. 2. X. 24. XI. 19. XII. 19.). Was anders kann daraus entstehen, als Irrthum? Und dieser Irrthum — muß er nicht allmählich zu einer herrschenden Maxime werden, und ihn, so oft die ihm entsprechenden Einbildungen wieder erwachen, in seinen Handlungen leiten (VII. 2.)? Alles kommt auf solche Maximen, auf solche Meynungen oder vorherrschende Begriffe an (II. 15. III. 9. XII. 8. 26.). Ihnen gemäß handelt der Mensch; und auch

dann handelt er ihnen gemäß, wenn sie nur Wahnbegriffe sind (VI. 27. VII. 26.). Ja, es ist in diesem Falle ihm nicht möglich, anders zu handeln (IV. 6. VI. 57. VIII. 14. X. 30. XI. 18.). Man darf nur auf die Entstehungsart derselben Rücksicht nehmen, um es einzusehen. Sie erhielten ihre Bildung nicht durch die freye Selbstthätigkeit der Vernunft. Wie könnten sie sonst Wahnbegriffe seyn? Nur durch die Phantasie wurden sie ihm aufgedrungen, und nun spielt sie mit ihm, wie mit ihrem Sklaven, so, wie sie selbst wieder in ihrer Wirksamkeit anderswoher bestimmt wird. Verlohren ist seine Freyheit.

Wie viel Wahres dieses ganze Raisonnement enthalte, bedarf kaum einer Erwähnung. Wir haben keinen andern Maasstab zur Bestimmung des Grades der Willensfreyheit eines Menschen, als die Erkenntniß desselben (vgl. L. H. Jakobs philos. Sittenlehre S. 146. f.). Je reifer und ausgebildeter die Idee der Pflicht ist, desto mehr Energie hat sie, desto leichter und schneller giebt sie dem Willen ungeachtet aller Hindernisse eine gesetzmäßige Richtung. Wo gar keine Erkenntniß Statt findet (wie bey einem Kinde, einem Blödsinnigen u. dgl.), da ist auch gar keine Freyheit, folglich weder Tugend noch Laster zu suchen; und wo jemand irrige Begriffe hat, und die trügerischen Vorspiegelungen der Phantasie in die Rechte der Wahrheit treten läßt, da sind auch Fehltritte unvermeidlich, da ist die Freyheit eingeschränkt. Man kann daher allerdings sagen; daß der Gebrauch der

Freyheit erst mit der Erkenntniß vom Guten und Bösen anhebe, und mit dem Grade der Bestimmtheit und Lebhaftigkeit dieser Erkenntniß sich mindere und erweitere. Darin aber gehen nun wieder die Stoiker zu weit, daß sie aus diesen unläugbaren Vordersätzen auf einen gänzlichen Mangel der Freyheit bey dem Lasterhaften schließen, und ihn geradezu als einen Wahnsinnigen betrachten, der durch seinen Wahn überall dahin gerissen wird (S. CICERO Parad. 4. vgl. Q. T. III 2. de divin. I. 33.). Hierdurch setzen sie ja voraus, daß es ihm in aller Rücksicht an richtiger Erkenntniß fehle, und er nie zu dem Bewußtseyn des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Guten und Bösen gelange. Indessen ward doch auch diese Ausschweifung ins Extrem durch ihre idealischen Principien begründet. Da vernünftig seyn und tugendhaft seyn ihnen identisch war (§. 32. vgl. SENEC. ep. 71.); so mußten sie auch lasterhaft seyn und unvernünftig seyn für identisch erklären, und unvernünftig seyn hieß ihnen, sich als bloßes belebtes Sinnenwesen, folglich als ein solches Wesen darstellen, das der Naturnothwendigkeit unterworfen ist (§. 40.). Und so bekam denn auch das Ideal ihres Weisen (§. 28.) in dem Lasterhaften, den sie nun ihren Begriffen von dem Ursprunge seiner Lasterhaftigkeit gemäß einen Thoren nannten, ein passendes Gegenstück. Daß sie übrigens diesen Punkt ihrer Theorie gleichfalls praktisch benutzt haben werden, läßt sich schon an

sich selbst von ihrem moralischen Sinne erwarten. Sie benutzten ihn nicht nur zur Beförderung ihrer Duldsamkeit, sondern sie leiteten daraus auch die Regeln hervor: Wenn du den Lasterhaften nicht dulden willst; so bessere ihn — durch Belehrung (IV. 3. V. 28. VI. 27. VIII. 59. IX. 11. X. 4. 30. XI. 13. 18.)! Und da deine ganze Tugend auf richtigen Begriffen und Grundsätzen beruht; so suche diese deinem Geiste stets gegenwärtig zu erhalten (III. 13. VI. 43.). Durch die letztere Regel indeß kamen sie unvermerkt der Wahrheit schon wieder näher. Denn sie setzte voraus, daß auch der Weise, so oft er sie nicht befolge, thöricht handle, und folglich in dem Momente des Handelns seine Freyheit verlohren habe (vgl M. Ehlers von der Freyheit des Menschen. S. 83. f.). Hieraus ist also von neuem zu schließen, daß überhaupt alles, was wir in ihrem System überspannt finden, blos ein Produkt ihres heissen Enthusiasmus für Moralität sey. Sobald dieser nämlich in mildere Wärme übergeht, bleiben auch ihre Urtheile mehr in dem Gleise der Wahrheit, und oft sogar scheint es alsdann, als wenn sie sich selbst widersprächen (vgl. §. 32. 38.). Auch ist es wirklich ein Widerspruch; aber nur gegen ihre Ideale, und gegen die Lehrsätze, welche durch dieselben bestimmt, obgleich nicht immer vest gehalten wurden.

§. 42.

„Wenn nun aber der Lasterhafte nicht frey ist, sondern gezwungen wird, so zu handeln, wie er

handelt; so kann er ja deshalb auch nicht getadelt oder bestraft werden. Er ist ja sogar nicht einmal lasterhaft zu nennen, weil Lasterhaftigkeit einen Misbrauch der Freyheit voraussetzt.“ Auf diesen Einwurf antwortet Antonin: Er selbst hat sich jenem Zwange freywillig unterworfen, und freywillig beugt er noch fernerhin sich unter dieses Joch.

Die Tugend ist nichts Angebohrnes. Sonst würden alle Menschen ohne Ausnahme tugendhaft seyn. Allein Jeder hat doch schon mit seiner Vernunftfähigkeit die Anlage zur Tugend erhalten. Von ihm hängt es ab, diese Anlage zu entwickeln (vgl. SENEC. ep. 73. 90.). Und er entwickelt sie alsdann, wenn er nach richtiger Erkenntniß strebt, und dadurch seiner Vernunft zum Gebrauche ihrer natürlichen Kraft verhilft. Auch heißt er in diesem Falle, weil die Tugend eine erlernbare Kunst ist (σπουδαῖος), ein fleißiger Mensch (z. B. X. 36. vgl. V. 14. VI. 16. VII. 61. XI. 5.). Macht er sich hierin aber der Nachläßigkeit schuldig; so wird er zuletzt unfähig, das Irrige vom Wahren zu unterscheiden (IX. 1.), und seine jedesmalige Gedankenreihe so sorgfältig anzuordnen, daß alles Trügerische und Unerweisliche aus derselben verbannt sey (VII. 54. VIII. 26.). Und hieraus kann unmöglich etwas anderes, als Lasterhaftigkeit entspringen (§. 41.). Sich selbst also hat er es zuzurechnen, wenn er bis zu dieser äussersten Gränze sich hindrängen läßt. Niemand konnte ihn zwingen, einem falschen Satze Beyfall zu geben, einem wahren

seinen Beyfall zu versagen, oder etwas, das nicht in seiner Gewalt war, zu begehren oder zu verabscheuen (S. ARRIAN. Epict. I. 17. III. 22. IV. 1.). Zwar war er unfähig, jeden sinnlichen Eindruck abzuwehren; aber diesem Eindrucke nachzuhängen, sich durch ihn täuschen, und in seinen Urtheilen bestimmen zu lassen, das konnte er vermeiden (S. CICERO de fat. c. 43.). Es stand bey ihm, von einem Gegenstande, der seiner Phantasie sich darstellte, gänzlich zu abstrahiren, oder die Wirkungen der Phantasie durch vernünftige Ueberlegung zu unterbrechen; bey ihm, seine Aufmerksamkeit von der einen Seite des Objekts auf die andere zu lenken, sie hier mehr, dort weniger gespannt zu erhalten, und durch dies alles die Wahrheit, die ihm anfangs vielleicht nur in dunkler Ferne erschien, näher heranzuziehen, und in ihrer himmlischen Klarheit seinem Blicke vorzuführen (V. 2. VI. 52. VII. 2.). Er war hier vollkommen frey, und vermöge dieser Freyheit konnte er die Empfindung des Vergnügens oder Misvergnügens in eine ruhige Anschauung der Sache, durch welche jenes oder dieses veranlaßt ward, umwandeln, und so ihres nachtheiligen Einflusses auf die Bestimmung seiner Begriffe und Grundsätze berauben (III. 9. V. 26. VIII. 1.). Wenn er nun dieser Freyheit sich gar nicht bedient, wenn er seine Vernunft in Unthätigkeit erhalten, oder sie doch nicht gewöhnt hat, eingedenk ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit von allem, was auffer ihr ist, sich selbst allein zu

gehorchen (§. 39.), und es haben sich nun auf solche Weise thörichte Meynungen von dem Guten und Bösen in seiner Seele fixirt, und er ist nun genöthigt, diesen thörichten Meynungen die Herrschaft über seine ganze Handlungsweise zu überlassen — sollte er dann nicht strafbar seyn?

Doch nicht nur vorher, ehe noch diese Meynungen zur Herrschaft über seine Handlungen gelangten, hatte er Freyheit, sie auf den Thron zu heben, oder nicht. Auch nachher noch ist er wenigstens in so fern frey, als er sie wieder vom Throne hinab zu stürzen vermag (XI. 16.). Sie sind in dieser Hinsicht ganz von ihm selbst abhängig (IV. 12. V. 2. VI. 21. XII. 22. 25.). Er kann also, wenn er will, sich von ihnen losreissen, und auf solche Art zugleich dem Laster sich entwinden (V. 28. VII. 71. VIII. 55. X. 13. vgl. VIII. 34.). Er kann den Zweifeln an der Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft, welche doch zuweilen noch wohl in ihm aufsteigen, weiter nachsinnen, und dadurch seine Vernunft wieder mit Kraft ausrüsten, ihre rechtlichern Ansprüche (§. 28.) geltend zu machen. Wenn er nun auch dies unterläßt, wessen Schuld ist es? Wie kann man es läugnen, daß er alsdann freywillig die Knechtschaft der Freyheit vorziehe (vgl. VI. 16.)? Wie läugnen, daß er aus diesem Grunde strafbar sey? Ist jemand krank; so lassen sich unmöglich die heroischen Thaten des Gesunden von ihm erwarten. Aber wie? wenn seine Krankheit durch strenge Diät wieder gehoben werden könnte?

Würden wir nicht, falls er dieses Mittel nicht ergreifen wollte, mit Recht behaupten, daß er freywillig sich der Ausführung jener Thaten entziehe?

Dies ist so einleuchtend, daß der Lasterhafte selbst es durch die Reue bestätigt, die ihn nicht selten anwandelt (VIII. 10.). Wie wäre eine solche Reue möglich, wenn nicht sein Urtheil über die vollbrachten Handlungen sich abgeändert hätte? Also das verkehrte Urtheil war es, das ihn vorher, wie einen Sklaven, auf seinem Lasterpfade vorwärts drängte, und das berichtigte Urtheil ist es, das ihn nun, wenn er ihm folgt, wieder in Freyheit setzen wird. Ist er nicht strafbar, wenn er eine solche Gelegenheit unbenutzt läßt, und lieber seine Fesseln weiter trägt? Kann er sich wohl damit entschuldigen, daß es nicht möglich gewesen sey, sie abzustreifen (vgl. V. 5. VII. 67. VIII. 8.). Eine Entschuldigung dieser Art hat ja um so weniger Gültigkeit, da sein Wille ursprünglich auf das Gute gerichtet ist (§. 39.—41.), und folglich zur moralischen Freyheit hinanstrebt (vgl. §. 49.). Er hat also seine Natur zerrütten, und das Edlere in derselben dem Unedlern unterwerfen müssen (§. 32.), um ein Lasterdiener zu werden.

Hieraus sieht man denn ganz deutlich, daß Antonin eine doppelte Freyheit in dem Menschen annehme. Die eine ist Willensfreyheit überhaupt, und diese hatte auch der Lasterhafte nicht nur, bevor er lasterhaft ward, sondern er behält sie

auch

auch nachher noch, wenn er es schon ist (denn er kann sich sowohl wieder verbessern, als in seinem Zustande beharren); die andere ist moralische Willensfreyheit insbesondere, und diese wird dem Lasterhaften, sofern und so lange er lasterhaft ist, abgesprochen (§. 40.). Jene ist das Vermögen des Subjekts, seine Thätigkeitsäusserungen, von welcher Art sie auch seyn mögen (vgl. Arrian. Epict. II. 23.), selbst zu bestimmen, und dadurch die Vernunft in eine Disposition zu versetzen, die ihrer natürlichen Wirksamkeit entweder förderlich oder hinderlich ist. Vermöge des Gebrauchs dieser Willensfreyheit überhaupt werden also Maximen angenommen, welche die moralische Freyheit (§. 39.) entweder einengen, oder begünstigen (vgl. Arrian. I. 12.), und man kann daher im erstern Falle sagen, daß der freye Wille sich selbst gezwungen habe (Id. I. 17.). Du darfst nur wollen, sagt Epiktet, und du bist frey (vgl. VIII. 41. XI. 36.). Jenes Wollen ist mithin gleichfalls frey; aber in einem andern Sinne. Es erstreckt sich auch über den Verstand; aber indem es diesem die Richtung giebt, folgt es zugleich selbst seiner Spur. Es ist an sich nichts weniger, als böse, aber es wird doch negativ böse, wenn es in ein Nichtwollen richtiger Einsichten übergeht.

Diese Ideen stimmen in ihren Hauptmomenten mit denen überein, welche in dem „Versuche einer Moralphilosophie von C. C. E. Schmid aufgestellt

sind. „Einige rechnen, heißt es hier (S 450. der dritten Aufl.), zu der moralischen Freyheit auch das vollständige Vermögen, unsittlich zu handeln. Dies widerspricht aber dem Begriffe von einem sittlichen Vermögen, und eine solche Freyheit, die doch von der rein praktischen Vernunft abhängen soll, wäre ein Vermögen zu contradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinausläuft. Es hieße eben so viel, als: aus der Vernunft das Vernünftige nicht nur, sondern auch die Unvernunft vollständig erklären zu wollen. Ein solches, in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen dünkt mich ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn. Wir haben neben der moralischen Freyheit, d. h. neben dem Vermögen, sittlich zu handeln (dem reinen Willen in der Erscheinung), auch ein anderes, aber sehr verschiedenes Vermögen, solche Handlungen auszuüben, und solche Gesinnungen zu hegen, die dem Sittengesetze der Vernunft zuwider sind (sinnlichen Willen) — Der reine Wille (S. 460.) setzt nur das Gute, und der sinnliche Wille das Nichtgute; der freye Wille setzt aber das Böse, indem er das Nichtgute dem Guten selbst vorzieht. Immoralische Handlungen und Gesinnungen hängen also auf keine Weise von der moralischen Freyheit und von der eigenen absoluten Selbstthätigkeit der Vernunft, sondern vielmehr von dem Mangel derselben ab. Und dieser Mangel ist keine Folge einer vorher-

gehenden boshaften Selbstthätigkeit der (sich) alsdann selbst zerstörenden) Vernunft. Sonst gäbe es einen bösen Willen, ein positives eigenes Princip unsittlicher Handlungen, als solcher. Allein auf die von der Autonomie der Vernunft verschiedene absolute Freyheit des handelnden Wesens müssen immoralische eben sowohl, als die sittlich guten Handlungen bezogen werden." (Vgl. S. 620 ff).

Es ist hier der Ort nicht, diese Ideen mit den entgegenstehenden Reinholdischen, Heydenreichischen u. a. zu vergleichen. Allein daß sie großes Gewicht haben, und auch durch dasjenige, was eine genaue Beobachtung der Menschen und ihrer verschiedenen Handlungsweise lehrt, bestätigt zu werden scheinen, ist nicht zu läugnen.

§. 43.

Ein Punkt bleibt noch übrig. Er betrifft die Vereinigung jener Freyheitslehre mit der Lehre von dem Fatum (§. 22. ff.). Mag es seyn, kann man nämlich sagen, daß der Lasterhafte sich freywillig in die Sklaverey gestürzt, und der Tugendhafte hingegen von seinem freyen Willen einen solchen Gebrauch gemacht hat, wodurch er sich der Unabhängkeit von allem, was nicht er selbst war, versichern konnte — mag es seyn, daß jener, obgleich er nun zu seinen Freveltaten gewaltsam fortgerissen wird, doch deswegen, weil er dieser äussern Gewalt sich nicht durch Streben nach richtiger und lebendiger Erkenntniß des Guten und Bösen entgegen stemmte, immer noch

strafwürdig bleibt, indeß dieser im Gegentheil eines solchen Strebens wegen belohnbar ist; die Lehre von dem Fatum muß dabey doch aufgegeben werden. Denn soll diese gültig seyn; so muß man auch annehmen, daß der Lasterhafte so wenig als der Tugendhafte sich anders habe benehmen können. Die Handlungen des Einen wie des Andern sind alsdann Wirkungen solcher Kräfte, die durch den allgemeinen systematischen Zusammenhang der Dinge bestimmt sind, und folglich das Gepräge einer unvermeidlichen Nothwendigkeit haben (Qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt. Cicero de fat. c. 9.). Entweder also muß man von der einen oder der andern Lehre abweichen. —

Diese Alternative mußte natürlicher Weise den ganzen Scharfsinn der Stoiker in Thätigkeit setzen. Der Begriff des Fatums war in ihrer theoretischen, und der Begriff der Freyheit in ihrer praktischen Philosophie zu tief begründet, als daß sie nicht aus allen Kräften hätten bemüht seyn sollen, beyde als vereinbar darzustellen. Wie hätten sie ohne den erstern sich die veste Regelmäßigkeit in dem Gange der Natur erklären, wie ohne den letztern ihre wichtige Unterscheidung zwischem dem, was von dem Menschen abhängig, und dem, was von ihm unabhängig ist, behaupten können? Ihre Kosmologie und ihre Moral befanden sich hier in gleich großer Gefahr.

Vorzüglich Chrysipp war darauf bedacht, das stoische System in dieser Hinsicht zu rechtfertigen. Ohne jedoch sein Raisonnement, welches auf die Distinction zwischen Haupt = und Nebenursachen, zwischen bestimmenden und blos veranlassenden Gründen der menschlichen Handlungen gebaut war, vollständig zu wiederholen (S. CICERO l. c. cap. 18. 41. u. GELLIUS N. A. VI. 2.), möge hier nur das Resultat im Ganzen mit besonderer Rücksicht auf Antonin aufgestellt werden.

Das Fatum schloß überhaupt nur eine bedingte Nothwendigkeit in sich, und durch eine solche Nothwendigkeit wird ja schon an sich selbst die vernünftige Selbstthätigkeit keineswegs aufgehoben. Denn wenn alles zwar in einer gewissen Folge, aber doch auch nur unter der Bedingung geschieht, daß etwas Anderes vorangegangen ist, und diese Bedingung wird nun in besondern Fällen als von dem Menschen abhängig, folglich nur von Seiten ihres möglichen Eintritts vorgestellt, nicht aber selbst wieder für prädeterminirt ausgegeben; so ist einleuchtend, daß die Freyheit des Menschen dadurch nicht gefährdet werde. Und nimmt man nun ausserdem darauf Rücksicht, daß zwischen der Natur des Ganzen und der persönlichen Natur des Menschen stets ein Unterschied gemacht, und auf jene das, was dem Menschen begegnet, auf diese hingegen das, was er thut, bezogen (z. B. VI. 58. VII. 55. vgl. III. 4. IV. 10. 25. V. 10. 25. VIII. 5. S. auch §. 30.), und nur

von seinem Thun behauptet wird, es stehe in seiner eigenen Gewalt (§. 35.), von seinem Schicksale aber, es sey nothwendig und unabänderlich, und beruhe folglich nicht auf seiner Willkühr (§. 23.); bedenkt man ferner, daß die vernünftige Natur des Menschen als unbeschränkbar angesehen, und durch dieses Merkmal von der ganzen sinnlichen Natur unterschieden (V. 34. VIII. 7.), und daß deshalb auch die Regel, nach welcher die Vernunft wirkt, verglichen mit dem Naturgesetze, als eine Regel von ganz eigenthümlicher Art befunden wird (VI. 17. VIII. 60. vgl. §. 39.); erwägt man endlich, wie oft es eingeschärft werde, daß das Urtheil des Menschen über allen Zwang erhaben sey (z. B. IV. 39. VII. 14. 16. XI. 11.), und daß er, weil die Form seines Urtheils zugleich sein ganzes Verhalten bestimme, es jedesmal in seiner Macht habe, sich unter allen äussern, von ihm unabhängigen, Umständen wohl zu verhalten, und sich derselben zur Beförderung seiner höhern Zwecke zu bedienen (z. B. VII. 58. 68. X. 3. 12.); so sieht man deutlich, daß das Fatum einzig auf die Sinnenwelt von den Stoikern eingeschränkt, und der Unterschied der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt von ihnen, obgleich nicht in völliger Bestimmtheit, schon gedacht worden sey. Unter dieser Voraussetzung wird es denn auch erklärbar, wie es geboten werden konnte, sich freywillig dem Fatum zu ergeben (IV. 34. VII. 57. X. 28. vgl. V. 8.). Ein sehr thörichtes Gebot, wenn

die Richtung des Willens selbst schon durch das Fatum bestimmt gewesen wäre (vgl. VI. 44. IX. 31. X. 11.)! Auch löset sich nun vollkommen der räthselhafte Ausspruch (VIII. 35.), daß die Gottheit manches herumlenken, und dem Fatum hinzuordnen müsse (S. §. 22.). Es wird hier nämlich ohne Zweifel nur auf die freyen Handlungen der Menschen gezielt, sofern sie als Begebenheiten in der Sinnenwelt erscheinen, und Folgen in derselben nach sich ziehen. Diese müssen dem großen Mechanism der Weltereignisse angepaßt, und zum Behuf des Weltbesten geleitet werden (vgl. PLUTARCH. de plac. phil. I. 29.). Vermöge des Fatums sind also übrigens dem Menschen nur die Umstände bereitet, unter denen er handelt. Unmöglich ist es ihm, diese Umstände zu vermeiden oder abzuändern. Aber er hat Freyheit, sie zu untersuchen, und das Urtheil über sie zu fällen (VI. 8. IX. 15.), und je nachdem dieses Urtheil ausfällt, wird er auch handeln (§. 41.). Die Umstände selbst also geben ihm, wie Chrysipp durch sein Gleichniß von der Walze bemerklich machen wollte, nur den ersten Stoß; aber nachher bewegt er sich aus eigener Kraft. Sie bestimmen nicht seinen freyen Willen, sondern dieser bestimmt sich selbst nach dem, was dem Verstande das Beste zu seyn scheint; denn das Gegentheil kann er nicht wollen, und der Wille ist folglich in dieser Hinsicht gar nicht bezwingbar. Wiefern jedoch auch der Verstand dem Willen unterworfen ist, und es mithin von ihm

abhängt, die Umstände richtig zu beurtheilen, schmiedet er nachher sich selbst seine Ketten, wenn er dem Irrthume nicht auszuweichen sucht, und auf solche Art seinen Willen eine Richtung nehmen läßt, bey welcher die freye Selbstthätigkeit der reinen Vernunft nicht zu erkennen ist.

So ward denn die Lehre von der Willensfreyheit vor den ihr nachtheiligen Resultaten der Lehre von dem Fatum gesichert. Mangelhaft war dieses Raisonnement allerdings; allein es hatte doch eine (nur nicht deutlich gesehene) unläugbare Wahrheit zur Grundlage, die Wahrheit nämlich: daß der Mensch, als intelligibles Wesen, zu unterscheiden sey, daß ihn, aus dem letztern Gesichtspunkte betrachtet, die Macht des Fatums nicht erreichen könne, sondern vielmehr immer noch ihm seine Freyheit übrig lasse, und daß er aus diesem Grunde für jede seiner Handlungen, sofern sie als Produkt seiner freyen Selbstthätigkeit, als Aeusserung seines ungebundenen Willens zu betrachten ist, unter allen Umständen verantwortlich bleibe. Auch das traurige Schicksal des Oedipus (XI. 6.) konnte daher der Umstände wegen, unter denen es bereitet wurde, zwar beklagt werden; allein es wurde doch, weil man auch unter diesen Umständen ihn immer noch als ein frey handelndes Wesen dachte, nicht ungerecht oder empörend gefunden (vgl. Schillers Horen. 1795. St. VIII. S. 83. ff.). Man setzte ausserdem voraus, daß er fähig und verbunden sey, dem reissenden Strome des

Schicksals vesten, männlichen Sinn entgegen zu stellen, und auch durch diese Voraussetzung gab man zu erkennen, daß man noch einen höhern, übersinnlichen Charakter in dem Menschen annehme, und daß man auf der Beschaffenheit desselben allein, nicht aber auf dem Loose, das ihn trifft, nicht auf den äussern Verhältnissen, in die er verwickelt wird, und in denen er seine Kräfte äussert, seinen wahren Werth gegründet finde; einen Werth, den, wenn er nicht selbst ihn aufopfere, kein Schicksal ihm rauben könne.

Die Behauptung übrigens, daß auch Lasterhafte in der Welt seyn müssen, und daß die Welt sogar derselben bedürfe (VI. 42. IX. 42.), läßt sich, ungeachtet sie beym ersten Anblicke sehr auffallend ist, mit den angegebenen Grundsätzen leicht vereinigen.

Was des Menschen eigener Natur gemäß ist, das ist zwar auch der Natur des Ganzen gemäß (II. 9.); allein es läßt sich doch nicht auch umgekehrt behaupten: Was des Menschen eigener Natur widerstreitet, das widerstreitet auch der Natur des Ganzen (§. 30.). Denn das Ganze kann überhaupt nicht beschädigt werden, folglich auch nicht durch eines Menschen Lasterhaftigkeit (V. 35. VIII. 55.). Er schadet dadurch nur sich selbst (IV. 26. VIII. 55. IX. 4. 38. XI. 18. n. 9. XII. 16.); aber kosmischen Werth behält er immer noch. Er muß zur Beförderung des Weltbesten mitwirken, es möge nun sein Zweck seyn, oder nicht (VI. 42. vgl.

IV. 40.). Er scheint nur Unheil zu stiften; denn das wahre Gute vermag er doch durch alle Ausbrüche seiner Lasterhaftigkeit nicht zu zerstören (vgl. §. 39. 48.), und was er sonst etwa zerstört, ist, gegen das wahre Gute gehalten, von gar keiner Bedeutung Er wirkt ja überdies nicht, als vernünftiges Wesen; er wirkt vielmehr nur, als Naturwesen, und so ist denn auch seine Wirkung von keiner andern Seite anzusehen, als diejenige eines wüthenden Thieres oder einer giftigen Pflanze. Jenes Thier und diese Pflanze sind in den Zusammenhang der Dinge verflochten, und haben eine Bestimmung, die für das Universum nicht anders, als wohlthätig seyn kann. So auch Er, der Lasterhafte. Er würde nicht existiren, wenn seine Existenz im Ganzen durchaus unnütz, oder wohl gar schädlich wäre (vgl. V. 8.). Sein Laster ist freylich schon an sich selbst ein Uebel, obgleich ein Uebel von besonderer Art, und was er dadurch hervorbringt, ist gleichfalls ein Uebel, obgleich kein wahres, weil es höchstens nur den Zustand eines andern Menschen, nicht aber den Menschen selbst, falls er tugendhaft bleibt, verschlimmern kann (II. 11. IV. 8. VII. 64. VIII. 1.). Uebel aber gehören doch in den Plan der Natur. Sie sind nicht nur von dem Ganzen unzertrennlich, sondern dienen auch zur Verschönerung des Ganzen (§. 24.). Von dem moralischen Uebel gilt also das nämliche. Alle Wirkungen desselben, sofern es ein Produkt freyer Wesen ist, werden

von der Gottheit in den Contexr der gesamten Weltveränderungen eingefügt, und so erhält es denn, wie jedes andere Uebel, auf das Wohl des Weltalls einen Einfluß, der zwar den Frevler nicht entschuldigt, aber doch zu dem Ausspruche berechtigt: Es muß in der Welt seyn. Die Gottheit selbst ist folglich dieses Uebels wegeu gar nicht anzuklagen. Nicht von ihr, sondern blos von dem Menschen rührt es her. Er misbrauchte seine Willensfreyheit, oder vielmehr, er gebrauchte sie gar nicht. Diese aber ist doch ungeachtet der Möglichkeit eines solchen Misbrauchs oder Nichtgebrauchs, die schon in ihrem Begriffe angedeutet wird, der höchste Vorzug des Menschen; denn auf sie gründet sich ja auch sein höchstes Gut — die Tugend (vgl. SIMPLIC. Comm. in Epict. c. 13. 34.). Auch hatte ja die Gottheit durch die Einrichtung, die sie seiner Natur gab, ihm die Erlangung dieses höchsten Guts erleichtert. Er war nicht in die Nothwendigkeit versetzt, erst einen angebohrnen Hang zum Irrigen und Bösen auszurotten. Mit seiner Vernunft war ihm im Gegentheil schon ein Hang zum Wahren und Guten gegeben. Nur gegen seine Trägheit also hatte er zu kämpfen. Nur dafür sorgen mußte er, daß es seinem Willen nicht an dem Lichte fehle, welches den Pfad, der demselben durch seine Natur angewiesen ward, erleuchte, und das Ziel, dem er zueilen sollte, umstrahle (vgl. J. Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. S. 62. f. der ersten Auflage). Wie könnte denn,

wenn er hier nachläßig war, die Gottheit angeklagt werden?

G. Glückseligkeit.

§. 44.

Schadet der Lasterhafte nur sich selbst durch seine Lasterhaftigkeit (§. 43.), so folgt, daß umgekehrt der Tugendhafte sich selbst beglücke (V. 36.). Um dies jedoch zu erweisen, ist zuvor überhaupt zu bestimmen, was man als Glückseligkeit anzusehen habe; und dazu bahnt wieder die Frage den Weg: Was ist ein wahres Gut? Denn so viel läßt sich schon ohne nähern Beweis voraussetzen, daß die Glückseligkeit nur in dem Besitz und Genusse wahrer Güter bestehen könne.

Da hier von dem Menschen die Rede ist; so muß jene Frage auch blos in Beziehung auf den Menschen beantwortet werden. Für ein anderes Wesen kann manches ein wahres Gut seyn, was in Ansehung des Menschen diesen Namen gar nicht verdient. Denn überhaupt ist für jedes Wesen nur dasjenige ein Gut, was seiner specifischen Natur entspricht, und dasjenige ein Uebel, was derselben widerstreitet (S. Senec. ep. 118.). Ein Pferd z. B. nennen wir elend, nicht, wenn es unfähig ist, zu spotten, sondern wenn es nicht laufen kann. Nur

in dem letztern Falle hat es die Kräfte verlohren, die es von der Natur empfangen hatte (vgl. ARRIAN. Epict. IV. 1. 5.). Was folglich in Hinsicht auf den Menschen als wahres Gut betrachtet werden soll, muß:

1) Sich auch auf ihn, als Menschen, beziehen (V. 15.). Er darf sich keinesweges für elend halten, wenn er nicht fliegen kann. Dieses Vermögen hat ihm die Natur nicht verliehen. Aber wenn die Kräfte, die ihm als Menschen zukommen, zerrüttet oder eingeschränkt sind; so ist er mit Recht elend zu nennen. Es fehlt ihm ein wahres Gut. Da nun seine Natur, sofern er Mensch ist, schon durch das einzige Wort Vernunft kenntlich gemacht wird (§. 27. 32.); so ist einleuchtend, daß jedes wahre Gut ihm auch nur, als vernünftigem Wesen eigen seyn, nur in dieser Qualität ihn erfreuen müsse.

2) In eben dieser Qualität aber muß er nun auch desselben bedürfen. Es muß ihn, wenn er es besitzt, wirklich vollkommner machen (V. 15.), und folglich auch bey Strafe des gerechten Vorwurfs, daß seine Vollkommenheit ihm gleichgültig sey, niemals der Verachtung preiß gegeben werden dürfen. Denn ein entbehrliches Gut, ein Gut, das man auch wohl verachten darf, kann unmöglich ein wahres Gut seyn.

3) Wenn es ihm aber nothwendig ist; so muß es auch in seiner Gewalt stehen, sich dasselbe zu

verschaffen, und das entgegen gesetzte Uebel von sich abzuwehren (S. CICERO Q. T. V. 10.). Die Gottheit würde ja sonst sehr tyrannisch gewesen seyn, indem sie ihm etwas zu einem wesentlichen Bedürfnisse gemacht, und ihm doch das Vermögen zur unbedingten Befriedigung desselben versagt hätte (II. 11.).

4) Ist nun dieses nicht denkbar; so folgt ferner, daß ein wahres Gut auch ein dauerhaftes Gut seyn müsse. Es muß, so lange er jener Gewalt sich bedient, sein Eigenthum bleiben, ohne daß es ihm auf irgend eine Weise geraubt, oder er desselben wieder verlustig werden könnte (CICERO de finib. II. 27. Q. T. V. 14.). Nichts muß ihn in der Erhaltung desselben zu hindern vermögen (S. ARRIAN. Epict. IV. 4.).

5) Auch darf es, eben weil es als nothwendig gedacht werden muß, keinen wandelbaren Werth haben. Es bezieht sich ja auf seine vernünftige Natur, und so wenig diese in irgend einem Zeitpunkte verläugnet werden, so wenig er sich jemals berechtigt halten darf, unvernünftig zu verfahren, eben so wenig muß auch das, was ihm in dieser Eigenschaft ein Gut ist, jemals im Preiße fallen können. Zu allen Zeiten und an allen Orten und in allen Lagen seines Lebens muß es ihm gleich brauchbar und wichtig bleiben (vgl. SENEC. de vit. beat. c. 7.).

6) Da ferner die Begriffe „vernünftig seyn“

und „tugendhaft seyn“ zusammen fließen (§. 32. 41.), so darf auch ein solches Gut weder aus dem Laster entspringen, noch zum Laster hinführen (S. SENEC. ep. 87.). Denn ein Uebel kann so wenig die Quelle eines Guts, und ein Gut so wenig die Quelle eines Uebels seyn, als Oliven auf einem Feigenbaum wachsen können. Ein wahres Gut ist von guter Abkunft, und nie artet es aus, nie macht es elend (vgl. CICERO Q. T. V. 15.).

7) Aus eben diesem Grunde darf es auch nie ein Eigenthum des Lasterhaften seyn. Denn auf solche Art würde es ja sowohl auf die Unvernunft, als auf die Vernunft Bezug haben. Es würde nicht dem Menschen, als Menschen, angehören. Man würde sagen können, daß auch ein Thier im Besitze desselben glückselig sey. Und so hätte es denn für jenen keinen eigenthümlichen Werth. Es wäre für ihn kein wahres Gut (S. CICERO l. c. V. 16.).

8) Endlich folgt hieraus, daß es auch für alle Menschen ohne Ausnahme ein Gut seyn müsse. So weit das Gebiet der Vernunft reicht, so weit muß auch die Wichtigkeit desselben anerkannt werden. Da darf keine, auch nur scheinbar gegründete, Verschiedenheit im Urtheile darüber Statt finden; jeder muß vielmehr, als vernünftiges Wesen, sich genöthigt sehen, laut oder insgeheim das Urtheil zu fällen, daß es ein begehrenswürdiges Gut sey.

§. 45.

Nach allen diesen Kriterien eines wahren Guts (§. 44.) sind die sogenannten äussern Güter (Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl.) von den wesentlichen Erfordernissen menschlicher Glückseligkeit auszuschließen.

1) Sie stehen in keiner Beziehung auf den eigentlichen Menschen, sind ihm nicht als vernünftigem Wesen, sondern nur als Sinnenwesen eigen, und so wenig überhaupt dasjenige, was ihm in dieser anklebt, wahrhaft schätzbar ist (VI. 16.), eben so wenig können auch sie, weil sie blos in derselben Hinsicht ihm zukommen, wahrhaft schätzbar seyn. Sie liegen ausserhalb seiner denkenden Seele, und so etwas darf ja seine denkende Seele nicht anfechten (V. 19. VII. 2.). Für ihn ist das wahre Gut nichts Sensibles, sondern nur Intelligibles, und wir können dasselbe aus diesem Grunde auch weder bey einem Thiere noch bey einem Kinde suchen, weil jenes gar nicht, und dieses wenigstens jetzt noch nicht vernünftig ist (S. Senec. ep. 124.).

2) Auch sind jene Güter keine wahren Bedürfnisse des Menschen. Sie tragen nichts zu seiner menschlichen Vollkommenheit bey. Selbst ohne sie kann er zu dieser Vollkommenheit gelangen. Ja, er ist sogar um so viel ehrwürdiger, je mehr er beweiset, daß er sie entbehren gelernt habe. Und dies könnte unmöglich der Fall seyn, wenn sie wahre

Güter

Güter wären (V. 15.). Ausserdem darf jemand an ihnen noch wohl seinen Witz reiben, ohne deshalb Tadel befürchten zu dürfen. Wollte er über ein wahres Gut witzeln; so würde unser Innerstes sich gegen ihn empören. Ein Beweis, daß selbst der gemeinste Menschenverstand sie von wahren Gütern unterscheide (V. 12.)! Und wie wenig ist es uns möglich, denen, die mit heisser Begierde nach ihnen streben, die der Wollust, dem Geize, der Ehrsucht fröhnen, unsere Achtung zu schenken! Bestätigt denn nicht auch diese Erscheinung, daß wir die Gegenstände ihrer Bestrebungen nicht zu den wahren Gütern zählen (S. SENECA l. c.)? Also die Gerechtigkeit erfordert es, daß wir sie gering schätzen (XI. 10.), die Lebensweisheit, daß wir uns gleichgültig gegen sie verhalten (XI. 16.).

3) Ueberdies stehen sie ja auch nicht in der Gewalt des Menschen (II. 11. VI. 41. vgl. §. 35.). Sie sind von tausend äussern Umständen abhängig, die er unmöglich jedesmal seinem Willen gemäß fügen und lenken kann. Er biete alle seine Kräfte auf; dennoch wird er in vielen Fällen sich durchaus unfähig fühlen, sie zu erstreben, ja, er wird vielleicht den entgegen stehenden Uebeln zustürzen. Hat er sie nun für wahre Güter gehalten; so sind seine sehnlichsten Wünsche vereitelt. Er ist elend; und ohne seine Schuld würde er es seyn, wenn sie in der That wahre Güter wären. Die Gottheit hätte ihm das Vermögen verweigert, sein ächtes Wohl zu befördern.

Und dies läßt sich nicht denken. Wahre Güter also können sie nicht heissen.

4) Sie sind ausserdem auch nichts weniger, als dauerhaft, sind vielmehr wandelbar und vergänglich. Oft werden sie, wie von einem reissenden Strome, vorüber getrieben (V. 10. 33. VI. 15. 36. IX. 33. X. 18. XII. 21.). Man denke hier nur z. B. einmal an den Ruhm! Er windet sich durch eine Reihe von sterblichen Menschenkindern fort, und zuletzt ist der Gerühmte entweder gar nicht mehr bekannt, oder sein Name steht doch nur noch unter den Fabelhelden (z. B. IV. 3. 19. 33. VI. 16. VII. 67. VIII. 21. 25. X. 34.). Und so kann und wird sich jedes andere äussere Gut verlieren. Sollte es denn ein wahres Gut seyn? Es ist ja nicht einmal sein Eigenthum. Jeder kann es ihm rauben.

5) Und wie wenig Werth haben solche Güter an sich selbst (II. 12.)! Man darf sie nur genau untersuchen, darf sie nur in ihre Bestandtheile zerlegen, um sich davon zu überzeugen (VI. 13. VII. 3. VIII. 24. IX. 36. XI. 2.). Sie sind den Spielinstrumenten der Kinder gleich, und ein vernünftiger Mensch sieht sie auch als solche an (V. 36.). Sie haben also nur da einen hohen Werth, wo die Vernunft noch nicht zu ihrer Reife gelangt ist; und kann man gleich zuweilen auch wohl vermittelst derselben irgend einen Zweck erreichen (vgl. IV. 19.), so ist dieses doch bey weitem nicht immer der Fall. In hundert und tausend Verhältnissen des Lebens sind sie

unnütz, welches doch, wenn sie wahre Güter wären, niemals Statt finden könnte.

6) Auch haben sie ja nicht selten ihren Ursprung in Lasterhaftigkeit, und verleiten zur Lasterhaftigkeit. Mancher gelangt zum Reichthume — durch Geiz und Habsucht (SENEC ep. 87.). Wäre nun der Reichthum als ein wahres Gut zu betrachten; so würde er ja durch ein wahres Uebel sich ein wahres Gut erworben, das heißt, sich Weisheit durch Wahnsinn verschafft haben. Und sollte das nicht widersprechend seyn? Dazu kommt, daß solche Güter auch nachher noch verführerisch bleiben (V. 9.). Wer sie einmal zu dem einzigen Ziele seiner Bestrebungen gemacht hat, wird bald zu zahllosen Thorheiten fortgerissen (III. 6.). Er fängt an, neidisch und argwöhnisch, rückisch und ungerecht zu seyn, und mit Gott und Menschen zu hadern (VI. 16. 41. IX. 1.). Er erlaubt sich also blos, weil er nach Gütern ringt, die von ihm nicht abhangen, Gesinnungen, die er, ohne schaamroth zu werden, nicht offenbaren darf (III. 4.). Sind ihm denn diese Güter nicht schädlich, anstatt ihm nützlich zu seyn (III. 7.)? Und können wahre Güter wohl jemals schädlich werden?

7) Hieraus sieht man, daß jene auch Lasterhaften zufließen können, und oft wirklich zufließen (IV. 39. V. 10. VI. 34. IX. 1.). Wahre Güter aber kann kein Lasterhafter besitzen; denn es gebricht ihm an der Fähigkeit zum Genusse derselben. In seiner Seele herrschen Verwirrung und Unruhe. Leiden-

schaften aller Art zerstöhren den innern Frieden, der hier erforderlich ist (S. CICERO Q. T. V. 15. f.). Ausserdem würde ja die Gottheit einen Fehler begehen, der von ihrer Ohnmacht und Ungeschicklichkeit zeugte, wenn sie den Lasterhaften, wie den Tugendhaften, behandelte, und den einen sowohl, als den andern, in den Besitz wahrer Güter versetzte (II. 11.). Der auffallende Unterschied der Gesinnung und Lebensweise zwischen jenem und diesem erfordert es, daß auch in der Weltregierung darauf Rücksicht genommen werde, und wir können also, da nun einmal jene Güter dem einen, wie dem andern zufallen, die Gottheit auf keine andere Art rechtfertigen, als wenn wir behaupten: das sind nicht wahre Güter.

8) Dieses Namens können sie endlich auch deswegen nicht werth seyn, weil in Hinsicht auf sie keine allgemeine Uebereinstimmung des Urtheils unter den Menschen zu erwarten ist. Der Eine erklärt Reichthum, der Andere Ehre, der Dritte sinnliches Vergnügen, ein Vierter wieder etwas anderes für das schätzbarste Gut (VI. 51. VIII. 43. X. 10.). Sie können hier nicht einerley Meynung seyn (XI. 21), weil sie an Temperament, an Körperbeschaffenheit, an Neigungen, an äussern Verhältnissen u. dgl. von einander abweichen. Wären nun jene Güter wahre Güter; so würden wir diese Verschiedenheit unerklärbar finden. Denn über das Wahre und Gute können ja alle vernünftige Wesen sich leicht vereinigen (vgl. §. 28.); und sie müssen, als solche, darüber einig

seyn, weil sonst das Eine oder das Andere seine Vernunft verläugnen würde. Also ein neuer Beweis für jene Behauptung.

§. 46.

Eben diese Behauptung gilt auch umgekehrt von den Uebeln, die jenen Gütern entgegen stehen. Wie diese nur Scheingüter sind, so jene nur Scheinübel. Denn

1) Auch sie beziehen sich nur auf den Körper oder auf den äussern Zustand des Menschen. Der erstere aber ist nicht dasjenige, was wir eigentlich den Menschen nennen (§. 27.), und der letztere noch ungleich weniger, weil die Gegenstände der Aussenwelt sein Ich, das heißt, seine denkende Seele gar nicht berühren (§. 39.). Mag also immerhin der Körper leiden müssen! Die Seele verwickelt sich nicht in dessen Angelegenheiten (IV. 3.). Sie läßt ihn für sich selbst sorgen (§. 32.), und kann sie es gleich nicht immer verhindern, daß die Modifikationen desselben zu ihrem Bewußtseyn hinauf gelangen; so hütet sie sich doch wohl, darüber ein günstiges oder nachtheiliges Urtheil zu fällen (V. 26.), und durch dieses Urtheil sich selbst aus ihrer ruhigen Fassung zu verdrängen (IV. 39. VII. 14.). Für sie ist der Schmerz kein Uebel, weil sie auch unter dem Drucke desselben ihre Ruhe und Heiterkeit immer noch beybehalten kann (V. 2. VII. 33. 68. VIII. 28.). Und in Ansehung äusserer Zufälle, z. B. in Armuth, bey

Verleumdung u. s. f. muß ihr dieses natürlicher Weise noch um so viel leichter werden (IV. 3. VIII 51. IX. 15. XI. 11.). Nur dann, wenn der eigentliche Mensch Leib, Geld u. dgl. wäre, könnte das, was auf den Leib oder das Geld einen widrigen Einfluß hat, auch dem Menschen schädlich seyn (S. Simplic. Comm. in Epict. c. 13.). Da Er nun aber nicht das Geld ist; so können auch alle Uebel, die in dieser Hinsicht entstehen, als wahre Uebel für ihn nicht betrachtet werden.

2) Auch sind sie ja nichts wider die Natur; so wenig wider seine eigene (VIII. 46), als wider die Natur des Ganzen (V. 8. 10. VIII. 5. XII. 26.). Sie haben vielmehr ihren Grund in der Einrichtung der Dinge, und können daher auch nichts anderes, als etwas sehr Gewöhnliches (IV. 44.) und Zweckmäßiges seyn (III. 4.). Uebel aber sind sie aus diesem Grunde gar nicht zu nennen (VI. 33.). So ist z. B. jeder Verlust, der als ein Uebel beklagt wird, eigentlich nur eine Veränderung, und in solchen Veränderungen scheint die Natur sich gleichsam zu gefallen (IX. 35. vgl. §. 17.). Wenn nun also jemand seine Gesundheit, seinen Reichthum u. dgl. verliert, so hat er einen solchen Verlust nur als etwas, das der Natur gemäß ist, anzusehen, nur für eine Veränderung zu erklären, die unmöglich ein Uebel seyn kann (II. 17. IV. 42. XI. 17.), weil sonst gewiß die Natur daran kein Wohlgefallen finden würde. Es ist ein Ereigniß, das ihm von Gott um des Welt-

ganzen willen verordnet ward (IV. 26. V. 8.), und daher dem Weltganzen (VII. 57. X. 1. | vgl. §. 23. 24.), und aus eben diesem Grunde auch ihm, als dem Theile desselben, heilsam seyn muß (II. 3. X. 20.). Nur einen Blick zum Ganzen hinaufgerichtet, und — er wird zufrieden seyn, uud Gott vertrauen (II. 5. IV. 23. 31. 34. V. 27. X. 11. 14.), wird alles, was ihm zustößt, billigen, weil es in das große System der Natur sich fügt (V. 8.), wird den Ehrentitel eines gleichmüthigen Mannes sich erwerben, und nun sich auf die Insel der Seligen versetzt glauben (X. 8.). Mit Recht ehren wir einen solchen, über das sogenannte Uebel erhabenen, Sinn. Wie könnten wir aber ihn ehren, wenn es wahres Uebel wäre? Mit wahren Uebeln zufrieden seyn, würde lauten Tadel verdienen.

3) Einleuchtend ist es ferner, daß unter dieser Voraussetzung die Gottheit selbst Urheberin des Uebels seyn würde. Denn die Abwendung solcher widrigen Zufälle steht ja nicht in des Menschen eigener Gewalt. Und doch ist es unläugbar, daß die Gottheit, falls man ihr Sorgfalt für das Wohl desselben zuschreiben soll, die Abwendung wahrer Uebel auch von ihm selbst abhängig gemacht haben müsse (II. 11). Von diesem Glauben also müßte man abweichen, wenn jene Voraussetzung gegründet wäre. Es käme auf jedes Menschen Willkühr an, den Andern ins Unglück zu stürzen (VIII. 56.). Und wie läßt sich das denken? Wird die Welt von einer weisen Gottheit regiert; so

muß nichts ausser ihm selbst ihn wahrhaft beschädigen können (S. §. 39.). Sonst hat er ein Recht, sich über die Gottheit zu beklagen, und sie für die erste Quelle seines Unglücks zu erklären.

4) Jeder muß ausserdem gestehen, daß alle solche Uebel erträglich sind, daß sie keinen Menschen gewaltsam niederbeugen, wenn er selbst nicht unter ihnen sich beugt, und daß er in dem letztern Fall sich zu schämen Ursache habe, weil er da, wo er noch aufrecht stehen könnte, sich nicht beugen lassen darf (V. 18. VII. 64. VIII. 36.). Für ein Glück also muß er es halten, daß er mit Kraft ausgerüstet ward, dem Unglücke Trotz zu bieten (IV. 49.), und sollte diese Kraft sich endlich verlieren, sollte das Leiden ihm wirklich unerträglich werden; was geschieht? Es reibt ihn auf, und ist dann mit ihm dahin (VII. 33. X. 3. vgl. SENEC. ep. 78. 94.). Auch ist es ja überhaupt nicht von ewiger Dauer. Es währet nur kurze Zeit. Welche Thorheit also, einer kurzdauernden Beschwerde wegen, gleich als wäre sie die langwierigste, sich ängstigen zu wollen (V. 23. VII. 58. 64.). Er ähnelt alsdann nur einem entlaufenen Sklaven, der mit der weisen Zucht seines Herrn nicht zufrieden ist (X. 25.), und es vergisset, daß er zuletzt doch seinem Schicksale nicht entrinnen könne (VII. 64. X. 28.).

5) Und wie weit sind solche Uebel entfernt, den Menschen, wenn er nur standhaft bleibt, zum Laster zu reizen! Sie veredlen ihn sogar, machen ihn

noch ruhmwürdiger, als er vorhin schon war (X. 33.). Wie ein unbesiegbarer Held geht er aus dem Kampfe mit ihnen hervor. Er beweiset, daß ein Geist in ihm wohne, der durch alle Stürme, die die Falle desselben umtoben, nicht erschüttert werden kann (IV. 39. VII. 68. XII. 14.). Da sie nun ihn selbst nicht schänden (VII. 64), wie könnten sie wahre Uebel seyn? Nur das, was Schande macht, verdient diese Benennung (XI. 18. n. 7.). Da sie ihn selbst nicht verschlimmern, wie könnten sie sein Leben verschlimmern (II. 11. VII. 22. IX. 42.)? Nur in diesem Falle würden sie ihm Schaden bereiten (IV. 8.). Oft verhelfen sie seiner Seele, wenn sie etwa krank ist, zur Gesundheit, und sind alsdann nur den bittern Arzneymitteln gleich, die ein verständiger Arzt verordnet (V. 8.). Ist sie aber gesund, wodurch anders kann er ihre Gesundheit bewähren, als dadurch, daß er zeigt, wie wenig sie durch solche Uebel zu verletzen sey (X. 35.)?

6) Auch hier also sieht man, daß sie eben sowohl den Tugendhaften, als jene sogenannten Güter den Lasterhaften, treffen können (II. 11. IV. 39. IX. 1.). Wie unbegreiflich, wenn sie wahre Uebel wären! Aber sie sind es nicht. Die Gottheit ist nicht so ungerecht (VIII. 7.). Sie will dadurch nur den vorhin angedeuteten Zweck befördern. Der Werth des Tugendfreundes soll in noch höherm Glanze strahlen. Durch sein Betragen soll er es beweisen, daß sie den Menschen, wenn er selbst seine Pflicht

thut, nicht hülflos gelassen, daß sie es ihm vielmehr möglich gemacht habe, jedem Uebel eine Tugend, der Armuth die Genügsamkeit, Gefahren den Muth, Beleidigungen die Duldsamkeit entgegen zu setzen (III. 11. IX. 42.), und so den nachtheiligen Eindruck eines solchen Uebels auf sein Gemüth zu vernichten. Oft gieng daher das traurige Schicksal vor Schwächlingen vorüber. Große Männer waren es, an denen es seine Macht offenbarte. Und doch waren diese Männer nicht elend (S. SENEC. de provid. c. 3.)! Unmöglich also können die Uebel, von denen sie betroffen wurden, wahre Uebel gewesen seyn; sie ließen ihnen — ihre Glückseligkeit übrig.

§. 47.

Wenn nun aber jene Güter (§. 45.) keine wahre Güter, diese Uebel (§. 46.) keine wahre Uebel sind — was sind sie denn? Haben jene gar keinen Werth? Dürfen diese gar nicht vermieden werden?

Was die erstern betrifft, antworten die Stoiker, so haben sie allerdings zum Theil einen Werth, und zwar in verschiedenen Graden, und es ist daher pflichtmäßig, den besondern Werth aller der Dinge, die dazu gehören, richtig und genau bestimmen zu lernen (III. 11. VI. 3. VIII. 29. 43. vgl. SENEC. ep. 82.). Nicht alle sind sie verwerflich (ἀποπροηγμένα, rejecta). Es giebt unter ihnen auch solche, denen gewisse Vorzüge eigen sind (προηγμένα, producta, promota, praeposita), und die daher in gewisser Hinsicht gepriesen

werden können (IV. 1. V. 20.). Sie betreffen entweder die Seele (z. B. Gelehrigkeit, ein starkes Gedächtniß, Scharfsinn u. dgl.), oder den Körper (z. B. Gesundheit, Schönheit, Stärke ꝛc.), oder den Zustand (z. B. Reichthum, Ehre u. s. f.), und stehen an sich selbst in derselben Rangordnung, in welcher sie hier nach einander aufgestellt werden; denn die erstere Art derselben verdient den Vorzug vor der zweyten und dritten, und die zweyte wieder vor der dritten Art. Ja, die beyden ersten Arten derselben sind schätzbare Gaben der Natur (τὰ πρῶτα τῆς φύσεως, prima naturae oder τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, prima secundum naturam — S. Gellius N. A. XII. 5. Cicero de finib. II. 11. V. 7. Q. A. II. 42.). Indessen ist doch ihnen sämtlich kein Werth an sich, sondern nur in so fern zuzuschreiben, als sie der Tugend nicht widerstreben (Cicero de offic. III. 3.), nur in so fern, als sie die Erreichung höherer, vernünftiger Zwecke auf irgend eine Art erleichtern können (vgl. IV. 19.). Ohne Tugend also haben sie gar keinen Werth, und da nun ein wahres Gut schon für sich selbst einen Werth haben muß, ohne daß ihm derselbe erst anderswoher ertheilt werden dürfte; so bestätigt dieses von neuem den behaupteten Satz, nach welchem sie unter die Rubrik der wahren Güter nicht gezogen werden sollten. Vortheile (εὐχρηστα, commoda) sind sie; aber nicht eigentlich Güter (καλὰ, ἀγαθὰ, bona), und sie können deshalb auch keinesweges, zumal, da der Mensch sie

nicht in seiner Gewalt, hat, die menschliche Glückseligkeit ausmachen (S. SENEC. ep. 74. CICERO de finib. IV. 6.). Es kann sie jemand im Ueberfluß besitzen, und dennoch unglückselig seyn (vgl. CICERO Parad. I. 2. 3.). Der Weise aber verwirft sie deswegen nicht. Dadurch würde er gewissermaßen gestehen: Ich weiß sie nicht rechtmäßig zu gebrauchen. Und wie könnte das mit seiner Weisheit zusammen stimmen? Selbst die Vortheile von der dritten Art, z. B. den Reichthum, verwirft er nicht. Nur nimmt er ihn allein in sein Haus, nicht in seine Seele auf (S. SENEC. de vit. beat. c. 22.), und er bleibt also ruhig und glückselig, auch wenn er ihn verliert. Nie setzt er die Regeln (z. B. IV. 32. VII. 27. VIII. 33. 45. X. 14. 29.) aus den Augen, die er in dieser Hinsicht zu befolgen hat. Nie vergißt er, daß er nicht zum Genusse der Sinnenlust, sondern zu vernünftiger Thätigkeit bestimmt sey (§. 36.).

Nach eben diesen Grundsätzen sind denn auch die so genannten Uebel zu beurtheilen. Können sie gleich nicht wahre Uebel genannt werden; so ist doch der Weise nie so thöricht, sie zu begehren. Wenn sie jedoch nun einmal da sind; so beweiset er auch, daß er ein Mann sey, und sie nicht für Uebel halte (S. SENEC. ep. 67.), daß er vielmehr in so fern, als sie ihm Gelegenheit verschaffen, seine Tugend zu üben, sie sogar für Güter, obgleich für Güter von niederm Range (die nämlich nicht an sich selbst, sondern nur in besondern Fällen als Mittel

zum Guten begehrenswürdig sind) erkläre, daß er folglich hierin ganz nach derselben Regel verfahre, nach welcher jemand einen Wundarzt, weil er ihm an seinem Körper schnitt und brannte, belohnt, obgleich dieses Schneiden und Brennen an sich nicht zu wünschen war. Genug, in dem Zustande, worin er sich befand, war es nöthig. Es beförderte die Wiederherstellung seiner Gesundheit (vgl. SIMPLIC. Comm. in Epict. c. 13. 34.). Also nicht nach dem Leiden selbst ringet der Weise, sondern nur nach der Tugend in der Erduldung desselben. Nicht die Armuth wird von ihm gelobt, sondern der, welcher auch durch Armuth sich nicht niederschlagen läßt — nicht der Schmerz, sondern der, über welchen auch der Schmerz keine Gewalt hat (S. SENEC. ep. 82.). Aus diesem Grunde läßt er sich auch nicht durch bloßes Mitleiden zur Hülfsleistung bewegen (V. 36 VII. 42.). Ruhe der Seele zeichnet ihn aus, und diese Ruhe, die doch zu einer wohlüberlegten Hülfsleistung unentbehrlich ist, würde ihn verlassen, wenn er dem Gefühle sich hinopfern wollte (S. SENEC. de clement. L. II. c. 5.). Er hilft, ohne erst auf die Regung des Gefühls zu warten; aber er hilft auch nur, wo und wie es den Regeln der Weisheit gemäß ist.

Jene scheinbaren Güter und Uebel sind folglich blos als Mitteldinge (μέσα, media), als gleichgültige Dinge (ἀδιάφορα, indifferentia) zu betrachten (V. 20. VI. 32. VIII. 56. XI. 16. vgl. DIOGEN. Laërt. VII. 102. GELLIUS N. A. II. 7.

SENEC. ep. 82.), das heißt, sie gelten der Natur gleich viel, sie bedient sich derselben wechselsweise zu gleichen Zwecken, weil sie an sich weder gut noch übel sind, sondern eins oder das andere durch die Art des Gebrauchs erst werden, also zwischen Gut und Uebel gleichsam in der Mitte liegen; und eben deshalb muß auch der Mensch unter beyden keinen Unterschied machen, er muß, ohne sich für oder wider sie lebhaft zu interessiren, sie kommen und schwinden lassen, und nur, so lange sie da sind, zum Behuf seiner Tugend von ihnen Gebrauch machen (II. 11. IX. 1.). Sie sind gleichsam der rohe Stoff, der ihm zur Bearbeitung übergeben wird, und an welchem er seine Kunstgeschicklichkeit üben soll (IV. 1. VII. 58. 68. X. 31.). Er bereitet diesen Stoff selbst nicht; aber ist er ein Künstler, so giebt er ihm die beste und schönste Form, die er ihm geben kann, und in dieser Hinsicht sey nun der Stoff, von welcher Art er wolle, allemal verschafft ihm derselbe Gelegenheit, sich als einen Mann anzukündigen, der das seinige thut, und deshalb ruhmwürdig ist. Ein so genanntes Gut oder ein so genanntes Uebel — darauf kommt also nichts an. Beydes kann der Mensch rechtmäßig benutzen, wenn er will, und nur dies ist die Hauptsache. Der unrechtmäßige Gebrauch des erstern wird ihm ein wahres Uebel, der rechtmäßige Gebrauch des letztern ein wahres Gut. Es muß ihm folglich einerley seyn, was er zu gebrauchen hat, nicht aber, wie er es gebraucht. Jenes ist von ihm unab-

hängig, dieses steht in seiner Macht. Ueberall kann er seine Vernunft walten lassen. Niemand vermag ihn hieran zu hindern. Und wo sie waltet, da ist unter allen Umständen seine Glückseligkeit gesichert (IV. 13.). Sie ist der Zauberstab Merkurs. Berühre damit, hieß es, was du willst, und — es wird Gold werden (S. ARRIAN. Epict. I. 29. II. 5. 30. III. 20.).

Hier treten wir denn zugleich dem Urquell des menschlichen Elendes näher. Nicht die Gegenstände selbst, die den Menschen zu ängstigen oder zu betrüben scheinen, enthalten den Grund seiner Angst oder Betrübniß. Seine Seele, die über die Gegenstände urtheilt (IX. 15.), enthält allein diesen Grund. Sie urtheilt nämlich falsch, nährt irrige Meynungen von gewissen Gütern oder Uebeln, und diese falschen Urtheile, diese irrigen Meynungen sind es, die sein Elend bereiten (VII. 16. VIII. 47. IX. 32. XI. 11. 18. n. 7. XII. 8. 26.). Wären jene Gegenstände an sich selbst schrecklich; so müßten sie ja allen Menschen ohne Ausnahme schrecklich seyn. Dies aber sind sie der Erfahrung zufolge nicht. Wie mancher bleibt ruhig, wo ein Anderer zittert, steht, wo ein Anderer flieht, lächelt, wo ein Anderer weint! Selbst dem Tode, den man doch für so furchtbar erklärt, geht ein Sokrates mit heiterm Sinne entgegen (S. EPICT. Ench. c. 5.). Woher kommts? Jedes Leiden wird nur dadurch zu einem Leiden, daß es als ein solches vorgestellt wird. Ohne

das Urtheil: dies ist fürchterlich! giebt es nichts Fürchterliches. Also ist es nicht die Sache selbst, sondern nur das Urtheil, was man fürchterlich nennen kann, und dieses Urtheil — ist des Menschen eigenes Werk. Er fälle nur ein solches Urtheil nicht, lasse nur den Wahn schwinden, daß dieses oder jenes ein Uebel, daß es Verlust eines Gutes sey, und er wird nie in Klagen ausbrechen (IV. 7. 39. VII. 14. VIII. 40. XI. 11.).

Schwer kann ihm das nicht werden (V. 2.). Denn wer hindert ihn daran (VII. 68.)? Es steht ja gänzlich in seiner Gewalt (VII. 2. VIII. 47. IX. 32. XI. 16.). Sind es äussere Dinge, die ihn beunruhigen, so darf er nur von ihnen abstrahiren, um wieder ruhevoll zu werden. Sie nöthigen ihm kein Urtheil ab (VI. 52. XI. 11.), und können es auch nicht, weil sie seiner denkenden Seele gar nicht beykommen, weil sie hier gar keinen Berührungspunkt finden (§. 39.). Sind es andere Menschen, oder sind es körperliche Gefühle, die ihn besorgt und unruhig machen (IV. 39. XI. 18. n. 7.); so darf er im letztern Falle nur an die Erhabenheit seiner Vernunft über die Sinnlichkeit, im ersten Falle nur an die Abgeschiedenheit des Gebiets fremder Seelen von dem Gebiete seiner eigenen gedenken, um sich zu überzeugen, daß er von dieser Seite von aller wahren Beschädigung gesichert sey (§. 36. 39.). Ueberhaupt also darf er nur die Macht der Einbildung beschränken, und dagegen die Vernunft

bey

bey ihrer Selbstmacht erhalten (§. 41.), er darf nur auf solche Weise die excentrischen Begriffe von dem hohen Werthe gewisser Scheingüter herabspannen (S. Arrian. Epict. I. 29.), und sich von dem unbedingten Begehren derselben dadurch entwöhnen (§. 35.), darf nur die schwarzen Trugbilder künftiger Ereignisse, die seinem Blicke vorschweben, zerstreuen (VII. 8. VIII. 36.), und aufhören, seine gegenwärtige wirkliche Lage mit hinzugedichteten traurigen Anhängseln zu versehen (VIII. 49. vgl. Senec. ep. 14.), und es ist nicht zu bezweifeln, daß alle Stürme seines Gemüths sich legen, und alle Umstände seines Lebens ihm von einer solchen Seite erscheinen werden, von welcher sie, statt ihn in dem Genusse wahrer Glückseligkeit zu stöhren, oder ihn derselben gänzlich zu berauben, vielmehr in der Ueberzeugung von der Unvertilgbarkeit derselben ihn bevestigen.

§. 48.

Wenn nun die wahre Glückseligkeit des Menschen in der That etwas Unvertilgbares ist, weil er das Gegentheil derselben aus seinem Kreise entfernen kann, ohne daß irgend ein Umstand ihm darin zu widerstehen vermöchte (§. 47.); so ist es unläugbar, daß alles, was von ihm nicht abhängt, auf diese wahre Glückseligkeit nie einen nachtheiligen Einfluß haben könne. Denn alles von der Art (z. B. Gesundheit, Reichthum, Ansehen, Leben seiner Kinder und Freunde u. s. f.) kann ihm ja

fehlen oder entrissen werden, und so wäre es ihm folglich oft bey aller seiner Mühe und Sorgfalt nicht möglich, sich in den Besitz der Glückseligkeit zu versetzen, oder in dem Genusse derselben zu erhalten (S. CICERO Q. T. V. 10.). Die Quelle, aus welcher sie hervorfließt, kann folglich überhaupt nicht ausser ihm, sie muß vielmehr in ihm zu suchen seyn (VII. 59.). Was ausser ihm ist, gehört zur Sinnenwelt, und hier ist alles veränderlich (§. 17.), hier können mithin auch solche Veränderungen eintreten, die er für Uebel erklären wird, wenn er vergißt, daß es in ihm noch einen gewissen Punkt gebe, bis wohin das Uebel sich nicht versteigen kann, so lange er nicht will (VIII. 28.). Dieser Punkt ist seine Vernunft (X. 38. XII. 19.), und diese Vernunft ist dasjenige, was ihn eigentlich zu einem Menschen macht (§. 27. 32.). Auf diesem Punkte allein beruht folglich seine Glückseligkeit (vgl. ARRIAN. Epict. III. 20.).

Da nun die Vernunft blos etwas Aktives ist (§. 27.), so folgt, daß, wenn er sich nur passiv verhält, er sich nicht als Mensch verhalte (§. 36.): und da seine Glückseligkeit eine menschliche, das heißt, eine seiner Natur angemessene, seyn muß (§. 44.), so folgt, daß sie nicht auf das, was er leidet, sondern nur auf das, was er thut, sich gründen könne (IX. 16.). Man hat es daher als ein Axiom aufzustellen: „Der Mensch ist glückselig, wenn er thut, was die Natur des Menschen

erfordert (VII. 55. VIII. 1. 12. IX. 42.)." Nur eine solche Thätigkeit kann ihm Ruhe und Freudegenuß gewähren (V. 9. VIII. 26 X. 33.); denn nur, was der Natur gemäß ist, kann nützlich seyn (VII. 74.). Die Natur des Menschen ist eine vernünftige. Das nämliche Axiom läßt sich also auch so ausdrücken: „Der Mensch ist glückselig, wenn er der Vernunft gemäß lebt (§. 32.)."

In Hinsicht auf den letztern Ausdruck aber ist alsdann noch folgendes zu bemerken:

Die vernünftige Seele ist eigentlich ganz ohne Bedürfnisse, deren Befriedigung sie von aussen her erwarten müßte (VII. 16.). Sie kann sich völlig auf sich selbst einschränken. Wenn sie das Ihrige thut; so hat sie weiter nichts vonnöthen, und der Mensch, dessen wahren Charakter sie ausmacht, kann in diesem Falle gefragt werden: Was willst du mehr (IV. 13.)? Denn alles, was er nun sonst etwa noch will, das will er ja nicht als Mensch. Glückselig also wird er seyn, wenn er wirklich von ihr alles andere absondert, und sie ganz für sich allein wirken läßt (XII. 3).

Wirkt sie nun für sich allein; so kann diese Wirksamkeit unmöglich auf etwas Anderes, als das Wahre und Gute gerichtet seyn (§. 41.). Praktische Weisheit oder Tugend ist mithin die unausbleibliche Folge derselben, oder vielmehr, diese Wirksamkeit selbst, sofern sie der Natur entspricht, ist Tugend (§. 31.). Da nun der Mensch ausser der Vernunft nichts hat,

wodurch er vor niedern Wesen sich auszeichnete, oder ihm die Würde der Menschheit verliehen würde; so ist auch vollendete Vernunft oder Tugend als das einzige wahre Gut des Menschen zu betrachten. (In homine optimum quid est? Ratio. Hac antecedit animalia, deos sequitur. — Bonus autem est, si ratio explicita et recta est, et ad naturae voluntatem accommodata. Haec vocatur virtus. Hoc est honestum, et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. Hoc autem unum hominis bonum est, quo uno beatus efficitur. Senec. ep. 76.) Ein Gut ist sie; denn sie hat Freude zur unzertrennlichen Gefährtin. Dies erkennt man selbst dann, wenn man sie an Andern beobachtet (VI. 48.). Man darf aber doch nicht sagen: Sie gefällt, weil sie erfreut. Wer so spricht, macht die Freude, nicht die Tugend, zu seinem Zwecke, und es ist deshalb kein Wunder, wenn er lasterhaft wird, sobald das Laster seinen Zweck zu begünstigen scheint (vgl. §. 36.). Man muß vielmehr umgekehrt sagen: Sie erfreut, weil sie gefällt. Sie gefällt also um ihrer selbst willen, wird ihres eigenthümlichen Werths wegen gebilligt (so, wie das Laster an sich selbst, also nicht seiner schädlichen Folgen wegen, sondern vielmehr selbst dann noch, wenn diese Folgen ausbleiben sollten, gemißbilligt wird), und die Freude ist alsdann nur etwas Hinzukommendes, das zwar nicht wegbleiben kann, aber doch auch ihren

Werth nicht begründet (S. SENEC. de vit. beat. c. 6. etc.). Noch nie hat es jemand bereut, eine bloße Freude nicht genossen, wohl aber, etwas Gutes unterlassen zu haben (VIII. 10.). Das einzige Gut ist sie auch deswegen, weil alle andere sogenannte Güter ohne sie nur Uebel sind, und weil auch diese gänzlich wegfallen können, ohne daß sie selbst nun deshalb aufhören sollte, Glückseligkeit zu gewähren (III. 6. IV. 33. VI. 14. 16.). Bey ihr genügt die vernünftige Seele sich selbst (V. 14. VII. 28. VIII. 45.); denn sie weiß, daß sonst nichts sie weder glücklich noch unglücklich machen könne (IV. 8. VII. 53. XI. 2. XII. 2. 31.), und daß jeder andere Vorzug ausser der Gesellschaft derselben keine Rücksicht verdiene (VII. 66. VIII. 3. IX. 29.). Zwar läßt sich auch in der vielfachen Zahl von Tugenden, und in so fern allerdings auch von Gütern reden; allein alle Tugenden bilden doch zusammen genommen nur Eine (vgl. VII. 9. XII. 29. u. C. L. Reinholds Briefe über die Kant. Philosophie. Bd. II. S. 397.), und diese Eine kann nicht zerstückelt werden, weil sie da, wo Ein Fehler Statt findet, noch nicht als Tugend überhaupt vorhanden seyn, so, wie folglich auch da, wo man noch etwas vermisset, keine Glückseligkeit wohnen kann (S. CICERO Q. T. V. 8. 13.). Das wahre Gut endlich ist sie; denn es treffen bey ihr alle Merkmale eines solchen Guts (§. 44.) zusammen. So läßt es sich z. B. nicht läugnen, daß der Mensch zu allen Zeiten, an allen

Orten, unter allen Umständen fähig sey, sich dieselbe zu erwerben, oder, wenn sie schon da ist, sie zu erhalten (V. 34. 36. VII. 59. 68. XI. 16. 21.). Immer kann er ja seine Vernunft gebrauchen (VII. 8. 58.), immer folglich auch tugendhaft, immer glückselig seyn (IV. 49. V. 20. VII. 54. VIII. 51. IX. 41.) Nie begehrt, nie verabscheut er ja, was nicht in seiner Gewalt ist, und so erlangt er denn auch stets was er begehrt; es trifft ihn kein Zufall, den er verabscheuen sollte (X. 1. XI. 37.); alles verhält sich nach seinem Sinne (VI. 40. vgl. EPICT. Ench. c. 8. SENEC. de provid. c. 6. CICERO Q. T. III. 17. Parad. 2.).

Mit heiterer Miene tritt also der Weise hervor, und spricht: „Haltet für euer Lieblingsgut, was ihr wollet! Mein Lieblingsgut ist nur die Tugend (VIII. 43.).“ Oder wenn man ihn fragt, welches sein höchstes Gut sey, so antwortet er: „Gott! Dir folgen, und mit dir übereinstimmen (S. ARRIAN, Epict. II 30.). Denn in Beziehung auf Gott ist Tugend nichts anderes, als Harmonie mit Gott (§. 33.), und der Tugendhafte folglich führet ein göttliches Leben (II. 5.). Wie könnte dies ein elendes Leben seyn (III. 12)?

Da nun ohne Tugend niemand zur Glückseligkeit gelangen, und auch niemand tugendhaft seyn kann, ohne zugleich der Glückseligkeit zu genießen; so fallen offenbar beyde Begriffe genau zusammen. Glückseligkeit ist Tugend, Wohlseyn heißt Gutseyn

(VII. 17.). Kein Uebel, als das Laster! Kein Heil, als sittliche Güte (S. Diogen. Laërt. VII. 127. Seneca ep. 85. 120. de constant. sap. c. 5. Cicer. de finib. I. 18. III. 4. 8. Q. T. II. 29. V. 9. 15. Q. A. 134. u. a. St.)! Das Uebel also ist vermeidlich, das Heil erreichbar.

§. 49.

Wie viel Wahres und Gutes und Großes in dieser ganzen Deduction der Stoiker (§. 44. — 48.) liege, ist offenbar. Tugend allein soll der Mensch für sein höchstes Gut erklären, und alles, was ihn als sinnliches Wesen betrifft, es sey ihm nun angenehm oder unangenehm, soll er nur als den Stoff ansehen, den er zum Behuf seiner Tugend zu verarbeiten, mithin zur Beförderung höherer geistiger Freude zu formen bestimmt ist. Nie soll er es vergessen, daß durch dasjenige, was nicht in seiner Gewalt steht, ihm weder persönlicher Werth verlohren, noch dieser Werth ihm geraubt werden könne. Er soll also dieser Würde eingedenk, sich der Abhängigkeit von der Macht des Schicksals entwinden, soll nicht unbedingt streben nach dem, was ausser ihm ist, nicht seine Ruhe aufopfern, wenn ihm sein Streben mislingt, nicht unter dem Drucke des Leidens sich knechtisch beugen. Er soll deshalb seiner Einbildungskraft, so oft sie ihm ein Scheingut als bezaubernd, ein Scheinübel als unerträglich darstellt, die Stärke seiner Vernunft entgegen setzen, u. s. f. Lauter

Vorschriften, deren vollwichtiger Gehalt nicht zu verkennen ist!

Dies alles hindert jedoch nicht, auch das Mangelhafte und Ueberspannte in jener Deduction anzuerkennen. Höchst beyfallswürdig zwar ist es, daß hier alles auf Tugend berechnet wird; allein eben dieser Punkt veranlaßt doch hier auch eine sehr auffallende Verwechslung der Begriffe. Alles auf Tugend berechnen, sollte nur den Sinn haben: alles der Tugend unterordnen; denn das höchste Gut ist die Tugend allerdings, und Glückseligkeit ist ohne sie für ein vernünftiges Wesen gar keine Glückseligkeit. Betrachtet man das stoische System nur von dieser Seite; so kann man die Haltbarkeit desselben nicht abläugnen. Die Anhänger dieses Systems indeß berechneten alles in so fern auf Tugend, als sie alles auf dieselbe reducirten. Sie machten also die Tugend zu dem einzigen Gute, behaupteten, daß sie die Glückseligkeit schon in sich fasse, und mit derselben identisch sey, sahen mithin von dem Menschen, als sinnlichem Wesen, hinweg; und dies war freylich ein Irrthum, obgleich ein Irrthum, dessen Entstehungsart aus den schon mehrmals angedeuteten Gründen sehr erklärbar ist.

Wenn nämlich die Vernunft allein als das wahre Merkmal der ganzen, eigentlich menschlichen, Natur betrachtet wird (§. 27.), so ist allerdings die Tugend das einzige vollständige

Gut des Menschen, und Glückseligkeit ist nur das Bewußtseyn, daß er sich in dem Besitze dieses Guts wirklich befinde. Jene Voraussetzung aber ist grundlos (§. 32.). In dem Menschen ist Vernunft mit Sinnlichkeit verbunden, und auf eben dieser Verbindung beruhet seine Humanität. Es muß also nun, weil Vernunft und Sinnlichkeit wesentlich unterschieden sind, auch dasjenige, was für den Menschen, als vernünftiges Wesen, ein Gut ist (Tugend), von dem, was er, als sinnliches Wesen, für ein Gut zu erklären hat (von der Glückseligkeit), genau unterschieden werden, und beyde Begriffe (Tugend und Glückseligkeit) können eben so wenig in einem einzigen zusammen fließen, als die Grundlagen, auf welche sich beyde beziehen (Vernunft und Sinnlichkeit), für identisch gehalten werden können.

Wenn ferner angenommen wird, daß die Vernunft durch Sinnlichkeit gar nicht eingeschränkt sey (§. 28.), und daß sie die Affektionen der Sinnlichkeit in dem Gebiete derselben gänzlich zurückhalten könne, ohne daran auch nur den mindesten Antheil zu nehmen (§. 32.); so sind es freylich ganz richtige Folgerungen: „Die Vernunft genügt bey der Tugend sich selbst, bedarf keines anderweitigen Mittels zum Behuf der Glückseligkeit. Sie selbst ist die Stifterin dieser Glückseligkeit, und die Beförderungsmittel derselben findet sie gleichsam in ihrem eigenen Schooße. Sie darf nur wollen, und alles geht ihr nach Wunsche, und selbst der heftigste sinnliche Schmerz erscheint ihr

nicht als ein Uebel.“ Allein auch hier ist der Vordersatz irrig. Das Band zwischen Vernunft und Sinnlichkeit läßt sich so nicht zerreissen. So lange der Mensch nicht ein Gott ist, wird auch zu seinem Wohlseyn noch manches, was *ausser* ihm seinen Grund hat, erforderlich bleiben, und dadurch, daß ihn die Stoiker wirklich als einen Gott darzustellen suchten (§. 27. 33.), konnte doch wohl seine Apotheose nicht zu Stande gebracht werden. Sehr viel zwar trägt die Vernunft zu seiner Glückseligkeit bey; aber doch nur in so fern, als sie die innere Empfänglichkeit (oder Würdigkeit) zum reinen und dauerhaften Genusse derselben hervorbringt. Mehr vermag sie nicht; denn die Glückseligkeit selbst ist von Naturbedingungen abhängig, und diese können durch Vernunft nicht gelenkt werden. Das Gebiet der letztern ist ein ganz anderes, als dasjenige der Natur. Und gesetzt auch, man wollte das aus dem Bewußtseyn jener Empfänglichkeit resultirende Gefühl der Selbstzufriedenheit nicht sowohl als die Bedingung des Genusses, denn vielmehr als einen wirklichen Bestandtheil der Glückseligkeit betrachten; so würde man doch nicht behaupten können, daß es die *ganze* menschliche Glückseligkeit ausmache. Oft genug wird jenes Bewußtseyn durch widrige Modificationen der Sinnlichkeit geschwächt, folglich auch das daraus resultirende Gefühl verdunkelt, und schon dies allein beweiset, daß zur Glückseligkeit noch etwas mehr gehören müsse, als dasjenige, was die Vernunft von innen

her dazu herzugeben vermag. Und was ist es denn auch, was sie hergiebt? Immer nur ein Gefühl; also doch etwas, das, obgleich sie es wirkt, auch Sinnlichkeit voraussetzt, und ihre Verbindung mit der Sinnlichkeit ankündigt, etwas, das als Gefühl nicht vernünftig genannt werden kann, folglich in ihr nur seinen Bestimmungsgrund, nicht aber seinen Entstehungsgrund hat. Laßt uns nun immerhin dieses Gefühl höchst angenehm nennen — steht mit der Sinnlichkeit nicht auch noch die Aussenwelt in Verbindung? Kann nicht auch von dieser Seite her auf sie gewirkt werden? Jenes Gefühl wird von der Vernunft gebilligt, und zwar nicht sowohl, weil es ihr eigenes Werk ist (denn dies war in so fern unwillkührlich, als die Oekonomie des innern Sinnes von ihr nicht abhieng, und sie ohnehin das Gefühl nicht einmal aufgeregt haben würde, wenn sie eigennütziger Weise die Aufregung desselben beabsichtigt hätte), als vielmehr deswegen, weil es schon an sich selbst ihrem Gesetze nicht widerstreitet. Warum sollte sie denn unter derselben Bedingung nicht auch solche angenehme Gefühle billigen, welche von aussen her bestimmt werden? Der Sinnlichkeit kann es doch wohl (wenn man so reden darf) sehr gleichgültig seyn, von welcher Seite her, ob von innen oder von aussen her, sie modificirt wird. Genug, wenn die Modification ihr nicht zuwider ist! Eben so kann dies auch selbst der Vernunft, so zu sagen, gleichgültig

seyn; denn auch auf angenehme Gefühle, die von aussen her erregt wurden, hat sie einen bestimmenden Einfluß. Sie kann immer noch verhindern, daß sie durch dieselben in ihrer eigenen gesetzmäßigen Wirksamkeit nicht gehemmt werde. Wenn sie nun in dem einen Falle das, was der Sinnlichkeit Vergnügen gewährt, sofern sie selbst dadurch nicht eingeschränkt wird, ein Gut nennt — sollte denn so etwas nicht auch in dem andern Falle so zu nennen, und als zur Glückseligkeit gehörig anzusehen seyn? Diese Glückseligkeit auf bloße Selbstzufriedenheit zurückführen wollen, hieße ja nichts anders, als vorgeben, daß die Sinnlichkeit nur mit der Vernunft, nicht mit der Aussenwelt in Verbindung stehe, oder daß sie wenigstens von der Aussenwelt durch die Vernunft getrennt werden könne. Und da ausserdem die Tugend nie in vollkommene Heiligkeit übergehen kann; so ist es ja auch aus diesem Grunde nicht möglich, daß die Vernunft jemals sich selbst genügen sollte.

Wenn endlich vorausgesetzt wird, daß der Wille schon seiner Natur nach auf das Gute gerichtet sey (§. 39. ff.); so bedarf es freylich bey dem Menschen keiner Triebfedern, keiner subjektiven Bestimmungsgründe zur Befolgung des moralischen Gesetzes, und er kann auf die Befriedigung sinnlicher Neigungen gänzlich Verzicht thun, ohne von seiner Pflicht auch nur im mindesten abzuweichen. Allein in jener Voraussetzung wird der menschliche Wille schlechthin mit der reinen praktischen Vernunft verwech-

felt, und darauf, daß der Mensch auch ein empirisch bestimmbares Willensvermögen hat, nicht Rücksicht genommen. Und dies ist besonders nach demjenigen, was zur Erklärung der Entstehungsart des Lasters von dem Einflusse der Phantasie auf die Richtung des Willens (§. 41. vgl. §. 47.) gesagt wird, ziemlich auffallend. Man kann dabey einen Widerspruch in dem Systeme nicht verkennen; denn es wird doch dadurch offenbar eingeräumt, daß die Vernunft des Menschen durch Sinnlichkeit beschränkt sey. Auf diesen Widerspruch indeß ward von den Stoikern nicht geachtet. Trunken von der hohen Idee der Würde des Menschen, als vernünftigen Wesens, war ihr Blick selten, und immer nur mit Verachtung, auf die Sinnlichkeit desselben gerichtet. Daher wollten sie auch von einem physischen Gute und einem physischen Uebel nichts wissen. Immer dachten sie sich unter Gut und Uebel etwas Moralisches. Sie wurden also, um gegen die Persönlichkeit des Menschen gerecht zu seyn, gegen den Zustand desselben ungerecht, obgleich die Gerechtigkeit gegen den letztern mit derjenigen gegen die erstere sehr wohl hätte bestehen können. Sie vergaßen, daß das reine Interesse an der Moralität, welches die reine praktische Vernunft für sich hervorbringt, seiner alleinigen Wirksamkeit beraubt werde, wenn man nicht das empirische Interesse, welches die Vernunft vermöge ihrer bedingt nothwendigen und unabänderlichen Verbindung mit

einem sinnlichen Begehrungsvermögen an der Glückseligkeit nimmt, mit demselben zu vereinigen suche, und daß ein endliches vernünftiges Wesen selbst durch Vernunft keinen genugsamen Antrieb habe, Moralität zum einzigen und immerwährenden Objekte seiner vernünftigen Thätigkeit zu machen (S. C. C. E. Schmids Vers. einer Moralphilos. S. 328.). Sie erklärten vielmehr Moralität geradezu für das vollständige Gut des Menschen, und ließen, genau untersucht, das Merkmal der Glückseligkeit aus dem Begriffe desselben völlig hinweg (S. J. Kants Krit. d. prakt. Vern. S. 228. C. L. Reinholds Briefe üb. d. Kant. Philosophie Bd. II. S. 392. ff.). Sie achteten nicht darauf, daß es für den Menschen, weil seiner Vernunft noch Sinnlichkeit zugesellt ist, auch Pflicht sey, für seine Glückseligkeit möglichst zu sorgen, und daß diese Sorgfalt dem Streben nach Sittlichkeit sogar förderlich seyn könne, sofern sie demselben untergeordnet wird. Sie schrieben dem Menschen einen übermenschlichen Charakter zu, und setzten an die Stelle der Glückseligkeit, deren er als Naturwesen bedarf, eine moralische Selbstgenügsamkeit, wodurch sie ihn über die Reihe der Naturwesen hinauf idealisirten, und von welcher sie behaupteten, daß sie vermöge der Einrichtung seiner Vernunft ihm ohne alle anderweitige Nothhülfe sehr leicht erreichbar sey.

Das Resultat, welches die Stoiker aus ihren

Grundsätzen zogen (§. 48.), hat also im Ganzen genommen folgenden Fehler: Sie bemerkten ganz richtig, daß ohne Tugend keine wahre Glückseligkeit für den Menschen möglich sey. Denn da er ein vernünftiges Wesen ist, und er als ein solches die Tugend für sein höchstes Gut zu erklären hat; so kann er bey dem Mangel dieses höchsten Guts in dem Besitze des physischen, das er als sinnliches Wesen begehrt, und welches im Verhältnisse zu jenem das niedere ist, sich unmöglich glückselig finden. Wenn er seine Person verachten muß; so kann sein Zustand für ihn keinen Werth haben. Indem sie aber nun hinzufügten: Niemand könne tugendhaft seyn, ohne zugleich der Glückseligkeit zu genießen, verwechselten sie schon Selbstzufriedenheit mit Glückseligkeit, und zogen die letztere, die doch nur von Naturursachen abhängen kann, in das Gebiet der Freyheit. Und so war denn der Sprung zu dem Schlußsatze: Tugend allein sey Glückseligkeit, in welchem sie den Menschen als rein vernünftiges Wesen ansahen, und von seiner Sinnlichkeit völlig abstrahirten, natürlich vorbereitet.

H. Zukunft.

§. 50.

Hätten die Stoiker den Fehler nicht begangen, die Glückseligkeit, die doch nur auf die sinnliche Natur des Menschen sich beziehen kann, in ihrem ganzen Umfange schon als das wesentliche Merkmal des Begriffs der Sittlichkeit zu betrachten, und sie auf solche Weise blos auf die vernünftige Natur des Menschen zu beziehen (§. 49.); so würde ihre (freylich etwas zu scharfe) Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch in seiner Gewalt, und was er nicht in seiner Gewalt hat (§. 35.), für ihre Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes ihnen eine neue (von Andern einzig haltbar erklärte) Stütze geliefert (vgl. §. 6.), und sie auf diesem Wege zugleich zu der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele fortgeführt haben. Allein jener Fehler hatte die Folge, daß sie zu der letztern Ueberzeugung, die sich nicht so, wie die erste, durch Beobachtung der Natur scheinbar begründen ließ, gar nicht vordringen konnten.

Wir sagen, der Mensch, als ein vernünftig-sinnliches Wesen, sey vermöge seiner Vernunft zur Tugend, und vermöge seiner, der Vernunft untergeordneten, Sinnlichkeit zu einer, der Tugend proportionirten, Glückseligkeit bestimmt; und in dieser harmonischen Verbindung der vollkommensten Glückseligkeit

mit

mit der höchsten Tugend finden wir sein vollständiges Gut. Da aber die Glückseligkeit von physischen Bedingungen abhängt, und diese, der Mensch sey so tugendhaft, als er wolle, von ihm, als einem endlichen Wesen, nicht herbeygeschafft, und mit seinen moralischen Gesinnungen in Uebereinstimmung gebracht werden können; so erklären wir es für praktisch nothwendig, die Existenz eines höchsten Wesens, welches Ursache der Natur ist, und den Lauf derselben nach sittlichen Principien ordnet, vorauszusetzen, und es von diesem Wesen zu erwarten, daß es jene Uebereinstimmung in Hinsicht auf alle vernünftig-sinnliche Individuen zu Stande bringen werde. Letzteres geschieht jedoch, so weit die Erfahrung reicht, und hier entscheiden kann, in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit nicht. Wir werden also schon hierdurch wenigstens geneigt, auch noch einen künftigen Zustand derselben, der mit dem gegenwärtigen zusammenhängt, anzunehmen. Vollendet aber wird dieser Glaube durch die Bemerkung, daß die höchste Tugend oder die völlige Angemessenheit des Willens zu dem Sittengesetze, obgleich der Mensch, als vernünftiges Wesen dazu berufen ist, doch für ihn, als endliches Sinnenwesen, in der Zeit nicht erreichbar sey, und daß die vollkommenste Glückseligkeit, weil diese eine gänzliche Unabhängigkeit von allen Neigungen und Bedürfnissen voraussetzen, folglich die Eingeschränktheit seiner Natur (welches doch nicht

möglich ist) aufheben würde, eben so wenig in irgend einem Zeitpunkte seines Daseyns ihm zu Theil werden könne. Diese Bemerkung lehrt nämlich, daß, wenn das zusammengesetzte Ziel, welches ihm durch seine zusammengesetzte Natur vorgesteckt wird, nicht überhaupt chimärisch seyn soll, eine endlose Annäherung zu demselben Statt finden müsse, und diese ist alsdann ohne endlose Fortdauer seiner Existenz und Persönlichkeit nicht denkbar.

Anders raisonnirten die Stoiker. Ihnen war der Mensch, als solcher, nur ein vernünftiges Wesen (§. 27.), und in seiner vernünftigen Thätigkeit auf keine Art eingeschränkt (§. 39.). Sie hielten ihn deshalb der höchsten Tugend fähig, und behaupteten, daß eine solche Tugend seiner Natur gemäß sey (§. 30.), und aus diesem Grunde als sein einziges Gut betrachtet werden müsse (§. 44. 48.). Ueber das Bedürfniß aller andern Güter, meynten sie, sey er hoch erhaben (§. 45.); kein Leiden dringe in das Heiligthum seiner denkenden Seele (§. 46.), wenn er nicht selbst ihm den Zugang zu derselben eröffne (§. 47.). Es könne ihm daher auch einzig an seiner Tugend genügen. Der höchste Grad derselben, und folglich auch der höchste Grad der Glückseligkeit stehe in seiner Gewalt; denn alles von ihm Unabhängige, was man sonst noch zur Glückseligkeit ziehe, sey für ihn, als vernünftiges Wesen, gar keiner Rücksicht werth.

Von einer ins Unendliche fortschreitenden Tugend, und einer ihr angemessenen ewig wachsenden Glückseligkeit konnte also dabey die Rede nicht seyn. Auch an eine Disharmonie zwischen dem Schicksale und der Tugend oder dem Laster eines Menschen, die noch ausserhalb der Gränzen dieser Zeit in Harmonie aufzulösen sey, war hierbey gar nicht zu denken. Von der Tugend war die Glückseligkeit, von dem Laster das Elend unzertrennbar. Es bedurfte hier keiner anderweitigen Strafen oder Belohnungen (vgl. SENEC. ep. 81. de prov. c. 6. Conf. ad Marc. c. 19. CICERO Q T. I. 5.). Alles, was ihm gebührte, hatte schon hier der Mensch in dem, was er war, und er durfte nur wollen, um schon hier nicht nur zu seyn, sondern auch zu haben, was den Forderungen seiner (vernünftigen) Natur entsprach. Ihn auf eine höhere Lebensperiode zu verweisen, in welcher das Haben mit dem Seyn ins Gleichgewicht gebracht werden sollte, würde gänzlich gegen die angenommenen Grundsätze gestritten haben.

Wie nun die Unsterblichkeitslehre mit den praktischen Principien der Stoiker im Widerspruche stand, so auch mit ihren theoretischen. Nach dem, was sie von der Natur der Seele (§. 26.), und von der allgemeinen Umwandlung der Dinge (§. 17.), lehrten, war das Schicksal der Seele von dem Schicksale aller Körper nicht auszuschließen (IX. 36.). Und wenn auch etliche unter ihnen,

die doch hier noch einigen Unterschied anerkennen wollten, behaupteten, daß die Seele nach dem Tode noch eine Zeitlang fortdaure (S. Diog. Laërt. VII. 156. f. Plutarch. de plac. philos. IV. 7.); so waren sie doch hierin theils nicht einig, weil der eine (Chrysipp) diese Fortdauer nur auf die Seele der Weisen einschränkte, der andere (Cleanth) sie auf alle Seelen ausdehnte, der dritte (Panätius) sie wieder geradezu läugnete, und das Gegentheil zu erweisen suchte, und theils war auch selbst jene Behauptung einer Fortdauer der Seele, da sie dieselbe nur bis auf den Zeitpunkt des Weltunterganges durch Feuer hinaus rückten, nicht Behauptung der Unsterblichkeit derselben. Sie nahmen vielmehr dabey nur an, daß sie ihrer Substanz nach einstweilen noch übrig bleiben, hernach aber, wie alle andere Weltwesen, der Auflösung in ihre Elemente ausgesetzt seyn werde. Wenn sie indeß auch die letztere Einschränkung nicht gemacht hätten; so würden sie doch immer noch des reinen Begriffs der Unsterblichkeit ermangelt haben. Denn dieser befaßt nicht blos das Merkmal der Fortdauer des Subjekts unsers Bewußtseyns, sondern auch das Merkmal einer ewigen Erinnerung und eines unverlierbaren Bewußtseyns unserer Persönlichkeit, als der Bedingungen der Möglichkeit unaufhörlicher moralischer Veredlung und Beseligung.

Die jüngern Stoiker scheinen jedoch in diesem

Punkte nicht selten von ihren Vorgängern abzuweichen. Vertraut mit sokratischen und platonischen Ideen mußte natürlicher Weise in eben dem Grade, in welchem ihre Phantasie stärker war, als ruhiger Systemgeist, die Unsterblichkeitslehre ihnen in günstigerm Lichte erscheinen. Besonders Seneca läßt in dieser Hinsicht oft seiner Phantasie freyen Lauf. Er redet in vielen seiner Briefe, und vorzüglich in seinen Trostschreiben an den Polybius, an die Marcia und Helvia mehrmals so, als wenn er zur vollkommensten Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele gelangt wäre. Allein eben so oft erklärt er sich auch wieder gegen diese Lehre, oder er läßt sie unausgemacht, und kehrt zuletzt wieder zu der Behauptung eines Ueberganges in die ursprünglichen Elemente zurück (S. C. P. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern stoischen Philosophie. Tübing. 1794. 8. S. 93. ff.). Epiktet (S. Arrian. III. 13.) ist mehr mit sich selbst einig, und zwar vielleicht eben deswegen, weil seine Phantasie weniger glühend war. Er bleibt im Grunde nur bey der letztern Behauptung stehen. Das nämliche gilt von Antonin. Zwar finden bey ihm sich mehrere Stellen, in denen seine Ungewißheit in diesem Punkte sich anzukündigen scheint (V 33. VII. 32. VIII. 25. 58. X. 7. XI. 3.); allein wenn man sie genau untersucht, und mit einander vergleicht, so bemerkt man bald, daß er hier, wie

in der Lehre vom Daseyn Gottes (§. 5.) und von der Vorsehung (§. 20. vgl. §. 38), blos den Zweck habe, neben der Ungewißheit im Felde der Speculation die Gewißheit in dem Felde der Moral desto abstechender zu machen, und insbesondere zu zeigen, wie wenig der Tod, man möge in Ansehung des Zustandes nach demselben annehmen, welches System man wolle, zu fürchten sey. Eben dieser Mangel des moralischen Bedürfnisses, im Glauben an die Unsterblichkeit vest zu werden, verbunden mit der Einsicht, daß hier ein theoretischer Beweis nicht geführt werden könne, hindert ihn durchgängig, einen entscheidenden Ton anzunehmen. Mit dem rührendsten Zutrauen zu der Weisheit und Güte der Gottheit überläßt er es (XII. 5.) ihr allein, ob sie ihn zu einer höhern Stufe der Existenz fortführen wolle, oder nicht, ist aber doch überzeugt, daß, falls er zu dieser Stufe erhoben werden sollte, auch da noch die Gottheit über ihn walten werde (III. 3.). Wenn er aber nun übrigens ohne alle Hinsicht auf anderweitige Systeme blos an das seinige sich hält; so ist das Resultat dieses: der Mensch kehrt nach seinem Tode unter die rationes seminales zurück.

§. 51.

Wie man diese Aufnahme unter die rationes seminales (§. 50.) sich zu erklären habe, ist nach demjenigen, was hierüber schon in der Darstellung

der Lehre Antonins von der Weltbildung (§. 14. 15.) bemerkt ward, nicht schwer, zu bestimmen. Alles beruht hier auf folgenden Sätzen:

Kein einziges Wesen wird ins Nichts hinüber stäuben, so wenig als es aus dem Nichts hervorgegangen ist. Auch die passiven und aktiven Bestandtheile des Menschen (§. 25.) vergehen nicht. Sie werden zwar umgewandelt; aber sie fallen doch nicht zur Welt hinaus (V. 13. VIII. 18.). Und wie wäre das auch möglich? Aufferhalb der Welt existirt ja kein Ort, wohin sie fallen könnten (§. 19.). Alles, was von der Welt abgerissen wird, kehrt auch zu ihr zurück (S. Senec. de benef. V. 8.). Alles sucht seinen Urquell wieder auf (IV. 14.).

Die Grundstoffe des Menschen sind von sehr verschiedener Art (§. 25.), und sie würden eben dieser Verschiedenheit wegen (denn alles neigt sich nur zu demjenigen hin, was ihm gleichartig ist, und reißt sich von dem ihm Ungleichartigen los) unmöglich in Einer Form neben einander beharren können, wenn nicht eine höhere Macht sie dazu nöthigte. So lange der Einfluß dieser höhern Macht fortdauert, lebet der Mensch. Sobald aber seine Grundstoffe von dem Zwange, der hierdurch ihnen auferlegt ward, befreyet werden, beginnen sie von neuem dem Gesetze ihrer Natur ungehindert zu folgen. Das Aehnliche trennt sich von dem Verschiedenen, und eilet dem Aehnlichen zu. Alles wickelt sich aus einander. Die ganze Form des

Menschen wird aufgelöst. Er ist todt (II. 17. IV. 5. X. 7.).

Was folglich irdisch an ihm war, kehrt nach seinem Tode zur Erde, das Wässerichte zum Wasser zurück u. s. f. (S. Arrian. Epict. III. 13.). Seine Seele aber geht ihrer lüftigen Natur wegen (§. 26) zur Luft über, und hier zerfließt sie, wird geläutert, und das aktive Princip derselben verliert sich in der Urkraft (§. 27.), aus welcher es herfloß (IV. 21. V. 4 VI. 15. VII. 10. 50.), das heißt, es strömt mit der Weltseele zusammen, wandelt in die Gottheit zurück. So sind denn alle seine Bestandtheile wieder da, woher sie ihren Ursprung hatten, und jeder ist bey seines Gleichen.

Dies war der Zustand der Dinge vor der Weltbildung. Das Gleichartige ruhte bey dem Gleichartigen, bis die Gottheit sich entschloß, es auch mit dem Ungleichartigen in mannichfaltigen Mischungen zu verbinden, oder mit andern Worten, die rationes seminales zusammen zu fassen, und auf solche Weise die Entwicklung organischer Weltwesen zu begründen. Daher der Ausdruck: Der Mensch ist nach seinem Tode unter die rationes seminales wieder aufgenommen (IV. 14. 21. VI. 24. X. 7.).

Wie nun das atomistische System Epikurs allemal dem theistischen der Stoa entgegen gesetzt wird, so auch die Zerstreuung unter die Atomen der Aufnahme unter die rationes seminales (VI. 24. X. 7.). Zum Grunde liegt hier

der Satz: Wenn jedes Wesen nur durch Zufall entstanden ist; so werden auch die Grundstoffe desselben sich einst ohne Regel und Ordnung wieder zerstreuen. Haben aber verschiedene Grundstoffe nicht durch Zufall, sondern nur durch Vermittlung eines höhern Wesens sich in Einer Form zusammen drängen können; so ist, wenn diese Form aus einander fällt, keine Zerstreuung jener Grundstoffe denkbar, sondern jede Art derselben muß zu der ihr entsprechenden Art der Urstoffe des Universums sich wieder sammeln, und in diesem Falle ist alsdann, wenn neue vermischte Wesen aus ihnen geformt werden sollen, auch der Beytritt der Gottheit wieder unentbehrlich.

Der letztere Gedanke nun ist wirklich in jener Behauptung einer künftigen Aufnahme unter die rationes seminales enthalten. Wenn — auch, wie Zeno, Kleanth und Chrysipp voraussetzen, die ganze Welt im Feuer untergehen, das heißt, wenn auch alle die verschiedenen Formen in der Welt vermittelst des Feuers einst auf einmal aufgelößt werden sollten; so wird doch aus der Asche derselben wieder eine andere Welt hervorgehen, und zwar eine solche, die der gegenwärtigen durchaus ähnlich ist, weil die Gottheit zu einer Abänderung ihres Plans gar keine Ursache hat (§. 23.). Jener Voraussetzung zwar stimmt Antonin nicht zu (§. 18.). Ohne einen Untergang des Weltganzen anzunehmen, behauptet er vielmehr nur eine ewige Umwandlung

alles Einzelnen (V. 13. VI. 15. VII. 25. X. 7. XII. 21. 23.), und bemerkt, daß der Stoff jedes aufgelößten Individuums immer wieder zur Zusammensetzung eines andern Individuums von der Natur angewendet werde (VII. 23.). Eben hieraus aber sieht man doch, daß er in dem Resultate: Alles verjüngt sich wieder, obgleich der künftige Zustand des Ganzen dem vorhergegangenen ähnlich bleibt (§. 17.), oder: Alle rationes seminales werden von der Gottheit nach einmal vestgesetzten Regeln zur Bildung neuer ähnlicher Formen benutzt, mit seinen Vorgängern zusammen treffe.

Uebrigens ist es einleuchtend, daß die Aufnahme unter die Urkeime des Universums keine Fortdauer der Persönlichkeit des Menschen in sich fasse. Jene wird Allen ohne Unterschied, den Weisen wie den Thoren, als gewiß angekündigt; wenn aber von der letztern die Rede ist, so drückt Antonin sich ganz anders, und immer zweifelhaft aus, und er ist geneigt, eine solche Fortdauer nur in Ansehung vorzüglich tugendhafter Menschen (XII. 5.) als wünschenswürdig zu betrachten. Seneca aber setzt geradezu die Rückkehr zum Ganzen, die er sonst eine Rückkehr zu den ersten Elementen nennt (Consol. ad Marc. c. 26.), und welche nichts anders als jene Aufnahme unter die rationes seminales ist, dem fortdaurenden Leben der Seele entgegen. (Animus — aut in meliorem emittitur vitam, lucidius tranquilliusque inter

divina manſurus, aut certe ſine ullo futurus incommodo naturae ſuae remiſcebitur et revertetur in totum. Ep. 71.). Hieraus erhellet alſo von neuem, daß zwar die Unvergänglichkeit des Stoffes der Seele (denn die Idee von Immaterialität derſelben war überhaupt (§. 10.) den Alten fremd), nicht aber die Unſterblichkeit der Seele von den Stoikern gelehrt ward.

§. 52.

Ungeachtet dieſer tiefen Dunkelheit, die nach den Principien der Stoa über dem Zuſtande des Menſchen nach dem Tode ſchwebte, läßt es ſich doch erwarten, daß es ihr an Gründen zur Beſiegung der Furcht vor dem Tode nicht gefehlt haben werde. Heroismus zeichnete von allen Seiten die Anhänger dieſer Schule aus. Wie hätten ſie denn gerade in Hinſicht auf den Tod von demſelben verlaſſen werden können (vgl. §. 37.)? Sie glaubten ja auſſerdem der Hoffnung der Unſterblichkeit gar nicht zu bedürfen (§. 50.). Ihre Moral ſtand auch ohne dieſelbe veſt, und treue Befolgung der Vorſchriften ihrer Moral führte auch hier ſchon ihren vollen Lohn mit ſich. Vor dem Tode erzittern, ſchien ihnen eben ſo thöricht als geſetzwidrig zu ſeyn.

Der Tod, ſagten ſie, iſt nichts, als eine Trennung der Grundſtoffe, aus denen der Menſch zuſammen geſetzt iſt (§. 51.). Da nun dieſe Grundſtoffe

schon von Natur zertrennbar sind; so kann man ja unmöglich sagen, daß der Tod des Menschen gegen die Naturordnung oder gegen die Regel seiner Organisation verstoße (IV. 5.). Man hat ihn vielmehr nur als eine ganz regelmäßige Wirkung der Natur (II. 12. IX. 3.), nur als eine Veränderung zu betrachten, die sie mit den Grundstoffen vornimmt (vgl. §. 17.), und die nichts weniger, als ein Uebel seyn kann (IV. 42. VII. 23. VIII. 20. IX. 21. X. 7.), die vielmehr ein Gut seyn muß, weil sie dem Ganzen eben so zweckmäßig als zweckdienlich ist, und zur Erneurung desselben unumgänglich erfordert wird (VI. 16. XII. 21. 23.). Er trifft daher auch den Einen wie den Andern (IV. 32. 48. 50. VI. 47. VIII. 25. 31. IX. 28. 33. X. 31.), den Tugendhaften wie den Lasterhaften (II. 11.); alle sind sie hierin sich gleich, und keinem folglich macht er Schande (IV. 5.).

Ausserdem untersuche man doch nur einmal den Werth des Lebens! Unmöglich kann man es für etwas Großes und Wichtiges erklären (VII. 35.), zumal, da die Menschen bey weitem nicht durchgängig in der Befolgung guter Maximen zusammen stimmen (IX. 3.). Oft sehen sie es ja aus irgend einem, sey es auch noch so nichtigen Grunde, sogar gern, daß man aus ihrer Mitte hinweg scheidet (X. 36.). Wer könnte denn den Verlust eines solchen Lebens beklagen?

Doch — warum Verlust des Lebens? —

Nur den gegenwärtigen Augenblick verliert man im Tode. Der vorige Augenblick war ohnehin schon verlohren, den folgenden hatte man noch nicht, und dieser konnte mithin auch nicht verloren gehen (II. 14. III. 10. XII. 26.). Da lebe also nun jemand zwanzig oder hundert Jahre, in dem einen Falle verliert er nichts mehr und nichts weniger, als in dem andern (II. 14. IV. 47. 50. VI. 49. IX. 33.), und besonders dem Weisen ist es deshalb auch sehr gleichgültig, ob er seiner Seele in der Hülle ihres Körpers einen längern oder kürzern Zeitraum hindurch habhaft bleiben werde (III. 7. X. 1.). Immer hat er die Rolle, die ihm in dem Schauspiele des Lebens zugetheilt ward, ausgespielt; denn er benahm sich dabey ganz, wie er sollte, und der Befehl, von der Bühne abzutreten, kommt ihm also auch nie zu früh. Er trägt auf allen Fall den Ruhm des Künstlers davon (III. 8. XI. 1. XII. 36.).

Wer dies alles erwägt, lernt einsehen, daß nur die Phantasie dem Tode seine Schreckgestalt leihe (II. 12.), und daß es einem vernünftigen Wesen gezieme, seine Phantasie an einer solchen Uebung ihrer Zauberkunst durch stilles Nachdenken zu verhindern (§. 41. f.). Er lernt einsehen, daß er jeden Tag, als wäre er sein Sterbetag, mit ernstem Tugendeifer durchleben müsse (VII. 69.), weil ja doch nicht sowohl der Gedanke: Du hörst auf, zu leben! als vielmehr dieser: Du hast noch nicht

angefangen, der Natur gemäß zu leben! ihn einst werde ängstigen können (XII. 1.). So setzt er sich dann in eine Verfassung, worin er des Rufs zum Abschiede von diesem Leben mit getrostem Sinne harren (III. 5.), und, wenn der Ruf wirklich an ihn ergeht, ihm mit eben der Heiterkeit, womit er die Ausführung einer edlen That übernehmen würde, folgen kann (III. 7.). Er tritt aus seinem bisherigen Kreise mit dem lohnenden Bewußtseyn hinaus, daß er hier durch seine persönlichen Kraftäusserungen in dem großen harmonischen Spiele der gesammten Naturkräfte keine Dissonanz veranlaßt, sondern in allen seinen Gesinnungen und Handlungen sich als einen Menschen angekündigt habe, in dessen Geiste die erhabene Idee seines Verhältnisses zum Universum und zur Menschenwelt (X. 6.) nie verdunkelt worden sey.

Diese Gründe zur Unterdrückung der Todesfurcht konnten freylich nur Männern genügen, deren Vernunft mit den Flügeln der Phantasie über alles Sinnliche sich emporzuschwingen pflegte, ohne durch das Bewußtseyn, diese Flügel nur entliehen zu haben, in ihrem Schwunge aufgehalten zu werden; nur Männern, die auf solche Art der Phantasie zwar von der einen Seite, von welcher sie nämlich die Schrecken des Todes verstärken kann, Trotz boten, aber doch von der andern Seite durch sie ihre Vernunft gleichsam exaltiren, und, uneingedenk des Verhältnisses derselben zur Sinnlichkeit,

sich verleiten ließen, das Ideal ihres Weisen als ein Princip aufzustellen, aus welchem die Moral für Menschen abzuleiten sey. Dem sey indeß, wie ihm wolle, Montesquieu hat Recht, wenn er von den Stoikern sagt: Il sembloit, que la nature humaine eut fait un effort, pour produire d'elle même cette secte admirable, qui étoit comme ces plantes, que la terre fait naître dans les lieux, que le ciel n'a jamais vus.

Druckfehler.

Vorr. S. XVI.	Z. 1 v. u.	den Wahn
S. 7	Z. 2	lese man Bretter, statt Breter
S. 44	— 10	Ochsenkoth, st. Ochsendung
———	— 17	den, st. dem
S. 52	— 17	richtigen, st. wichtigen
S. 56	Anm. Z. 11	denen, st. denn
S. 68	Z. 4 u. S. 72 Z. 20	Muße, st. Muse
S. 72	— 3	muß süße wegfallen
S. 73	— 5	von Statten, st. vonstatten
S. 104	— 7	knüpfen, st. knüpfe
S. 137	— 3	selbstvertrauensvolle
———	— 20	Charte, st. Eharte
S. 160	— 16	gehört des zur folgenden Zeile
S. 181	— 17	ist ausgelassen: Was für Gutes ferner der aufgeblähten, und was für ein Uebel —
S. 208	— 14	Alteration, für Alternation
S. 213	— 12	wie, st. als
S. 258	— 9	ist ausgelassen: Z. B.
S. 314	Anm. Z. 3 v. u.	l. Mitgenossen, st. Mitgenossenen
S. 315	Z 8	ist nach dir seyn ausgelassen: diese verehren

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

S. 350 v. u. Z. 5 ist nach Principien werden ausgelassen: und die Kraft erhalten

S. 351 Z. 3 könne, st. können

S. 365 — 14 wurde, st. würde

S. 416 — 17 ursprünglich statt ursprüngliche

S. 425 — 15 nicht blos auf das, was ihn an eine höhere, man muß auch auf das, was ihn an eine niedere Ordnung ꝛc.

Ebendas. v. u. Z. 3. für ein rein vernünftiges —

S. 479 Z. 5 v. u. lies: auch aus diesem —

S. 488 — 12 f. lies der Mensch, als Sinnenwesen, von dem Menschen, als intelligibles Wesen —

S. 496 — 10 in dieser Hinsicht anklebt

Ebend. — 16 nur etwas Intelligibles

S. 512 v. u. Z. 3 vor aller st. von aller

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mark Aurel

Marc. Aurel. Antonin's Unterhaltungen mit sich selbst

Frankfurt am Main 1797

A.gr.b. 370
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10234637-7
VD18 11359358